Cómo leer a Aristóteles

María Luisa
Femenías

Guías de lectura JÚCAR

Colección dirigida por
RICARDO DE LA FUENTE

MARÍA LUISA FEMENÍAS

CÓMO LEER A ARISTÓTELES



EDICIONES JUCAR

Cubierta: *UM CHI PHUI*
Primera edición: *julio de 1994*

Fernández de los Ríos, 18. 28015 Madrid / Alto Atocha, 7. 33201 Gijón
ISBN: 84-334-0819-4
Depósito Legal: B. 27.771 - 1994
Compuesto en AZ Fotocomposición, S. Coop. Ltda. Oviedo
Impreso en Romanyà/Valls. C/Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)
Printed in Spain

Lista de abreviaturas utilizadas para las obras aristotélicas:

Cat.	*Categorías*
DeInt.	*Sobre la Interpretación*
PAn.	*Primeros Analíticos*
SAn.	*Segundos Analíticos*
Tóp.	*Tópicos*
Ref.Sof.	*Refutaciones Sofísticas*
Fís.	*Física*
DeC.	*Sobre el Cielo*
Met.	*Meteorológicas*
DeAn.	*De Anima* o *Sobre el Alma*
HA	*Historia de los Animales*
PA	*Partes de los animales*
PN	*Parva Naturalia*
DeM	*De Motu*
DeI	*De Incessu animalium*
GA	*Generación de los animales*
GC	*De la Generación y la Corrupción*
Metaf.	*Metafísica*
Pol.	*Política*
EN	*Etica Nicomaquea* o *Moral a Nicómaco*
EE	*Etica Eudemia* o *Moral a Eudemo*
MM	*Gran Moral* o *Magna Moralia*
Ret.	*Retórica*
Poét.	*Poética*
RA	*Retórica a Alejandro*
CA	*Constitución de Atenas*
Fr.	*Fragmenta*
Pr.	*Problemata*
PI	*Sobre las ideas* o *Peri Ideon*

I.—NOTICIA BIOGRÁFICA O «TODOS LOS HOMBRES, POR NATURALEZA, TIENDEN A CONOCER»

1. Los datos

Con esas palabras, Aristóteles da comienzo a una de las obras más difundidas, complejas y controvertidas de todos los tiempos. Me refiero a la *Metafísica* (980 a.1.). Durante siglos las más grandes discusiones filosóficas la han presupuesto directa o indirectamente, sea para refutar sus doctrinas, sea para ratificarlas tercamente aún cuando ya estuvieran perimidas. Releamos, sin embargo, a modo de ejercicio, las palabras de un hombre que dedicó toda su vida a la investigación, al planteamiento de preguntas (algunas aún sin solución definitiva), a la búsqueda de respuestas y que, para lograrlo, sentó las bases metodológicas de la investigación, abordando lo que sus contemporáneos denominaron la *physis*. Esta noción, sin duda, más amplia que nuestra actual *física* remite sin más a la *naturaleza* en toda su vastedad.

Las corrientes filosóficas abrevaron, y aún lo hacen, en la fuente aristotélica. Durante siglos sus obras constituyeron el compendio más completo del saber humano y sus enseñanzas se sostuvieron por el principio de autoridad. Es de señalar que Aristóteles mismo hubiera rechazado esta forma de imponerlas, pues su espíritu de investigador lo había llevado a refutar (como veremos) toda teoría que no pudiera soportar la prueba de su lógica implacable y del método científico que construyó. Sin embargo, su autoridad fue tal que Occidente hubo de sacudirse el yugo de sus teorías para poder dar el salto vigoroso que conformó el espíritu crítico de la modernidad y sus preludios renacentistas. Paradoja histórica como tantas quienes mejor en-

carnaron las nuevas orientaciones científicas (por ejemplo un Bacon o un Galileo) tuvieron que hacerlo demoliendo el edificio dogmático construido con sus enseñanzas. De este modo, sin embargo, ellos, más que ningún otros «aristotélico», fueron fieles a su inquieto espíritu.

Distintas biografías antiguas nos ponen en conocimiento de aspectos relevantes de su vida y de su obra. La más importante, sin duda, es la de Diógenes Laercio (libro V) que junto con la *Vita Marciana,* por ejemplo, han sido editadas y comentadas en un valioso volumen por Ingemar Düring (1957).

Nació nuestro filósofo aproximadamente en el año 384 a.c. en una pequeña ciudad-estado *(polis)* de la península de Calcidia, en el norte de la Hélade (actualmente Grecia), llamada Estagira, antigua colonia jónica (hoy Stavro). Se conocía la región con el nombre de Macedonia.

Su padre es tradicionalmente considerado médico hipocrático, dato importante pues puede suponerse que el niño vivió sus primeros años, cuanto menos, rodeado de un «medio científico». Su nombre era Nicómaco y por *Epidémicas* (*Hip.* 1989) se sabe que un médico de tal nombre trabajó, hizo recolección de datos e «historias clínicas» en la zona de Tasos y Abdera, cerca de Estagira. Se relaciona, pues, este dato con el padre de Aristóteles. Sea como fuere, murió siendo el niño bastante pequeño, razón por la que es tema muy debatido si logró iniciarlo o no en estudios de biología, a los que como veremos Aristóteles dedicó varias obras. Pero Nicómaco no fue un médico más. Trabajó en la corte del Rey Amintas II, padre de Filipo y, consiguientemente, abuelo del futuro Alejandro Magno, de quien Aristóteles fue preceptor. Esta relación con el poder le otorgó ventajas y desventajas como veremos a lo largo de su vida. Su madre, Festíades, era de Calcis (Eubea, Grecia) donde su familia tenía una pequeña posesión a la que se retiró, ya sexagenario, ante una acusación de impiedad similar a la que llevara a Sócrates a tomar la cicuta. Murió en el año 322 a.c., sólo uno después de que falleciera Alejandro Macedónico.

El elemento más importante para comprender la génesis del pensamiento aristotélico es, por cierto, el ingreso de un Aristóteles adolescente a la Academia de Platón. Efectivamente, hacia

el año 367 a.c., Próxeno, su tutor, lo lleva a Atenas para que sea admitido en la Academia. Contaba Aristóteles 17 años. Tras un breve período en la Escuela de Isócrates fue admitido en lo que constituía el espacio filosófico más importante de su época, la escuela dirigida por Platón, a la sazón en Sicilia. Si tuviéramos que comparar la Academia con nuestras instituciones actuales deberíamos, tal vez, asimilarla a una Universidad en tanto centro de estudios avanzados y de investigación. La Escuela reunió las mentes privilegiadas de su época como Teeteto el matemático a quien Platón hace protagonista del diálogo que lleva su nombre. Muchos políticos se acercaron también a la Academia y son conocidos los intentos de Platón de influir sobre Dión de Siracusa en cuestiones de gobierno. Aristóteles accede, pues, a la educación más esmerada que el siglo IV podía ofrecerle. Permaneció allí alrededor de veinte años hasta la muerte de su maestro en el 347 a.c. Se trata, pues, de un caso singular en la historia de la filosofía: maestro y discípulo convivieron e investigaron en el mismo ámbito llevando adelante cada uno sus propias teorías, a veces opuestas, sin que el genio de uno haya coartado la iniciativa crítica del otro. Como señala Jaeger (1963: 19) fue precisamente la experiencia de Aristóteles en el mundo de Platón lo que lo capacitó para partir al suyo propio. El joven discípulo no sólo absorbió las enseñanzas del maestro, sino que fue el primero en entender y descubrir las dificultades lógicas y ontológicas de la teoría de las Ideas de aquél. Y al fomularle las críticas, dejó marcado el otro camino tradicional de la filosofía. Si Platón creó el idealismo o realismo metafísico, correspondió a Aristóteles señalar sus inconvenientes y limitaciones y poner las bases del realismo gnoseológico y del conceptualismo. Comprender la obra de Platón no significó para él reproducir y perpetuar sus doctrinas hasta vaciarlas del espíritu que las había alimentado sino, por el contrario, significó examinarlas aplicándoles los mismos métodos que aprendiera de su maestro. Trabajó, pues, sobre problemas en búsqueda de soluciones, no sobre planteamientos inamovibles e incuestionables. Ese fue el espíritu que Platón insufló a sus alumnos: la crítica, el diálogo, el método, en otras palabras, *hacer* filosofía. Por cierto, no sólo Aristóteles

fue crítico ante la teoría de las Ideas de Platón, sino que el propio sucesor en la dirección de la Academia (y sobrino de Platón) Espeusipo, también lo fue. Conviene por ello desestimar las versiones de que la poca ortodoxia de los planteos aristotélicos fuera la causa de que no accediera a la dirección de la Escuela. Antes bien, problemas sucesorios y legales impedían que Aristóteles extranjero en Atenas, es decir, un *meteco* pudiera hacerlo.

Pero volvamos a los veinte años que Aristóteles estuvo en la Academia. ¿Escribió algo? ¿Qué? O bien, ¿comenzó su producción filosófica al morir el maestro? Mucho se ha discutido sobre este asunto y tras pasar revista a las aportaciones más importantes, conviene quedarnos, con recaudos, con la tesis de Jaeger (1963: Cap. 1). Como es sabido en 1923 Jaeger publicó (en alemán) un trabajo sobre el desarrollo del pensamiento aristotélico aplicando el método histórico de Wilamowitz-Möllendorf, su maestro. De este modo se opuso a las interpretaciones que hasta el siglo XIX hicieron del sistema aristotélico un edificio cerrado. Este estudioso mostró que había etapas de desarrollo en el pensamiento del estagirita y comenzó a datar diversas obras estableciendo una secuencia hoy muy discutida de publicación de sus escritos. A diferencia de lo que ocurre con filósofos modernos y contemporáneos, los filósofos clásicos no fechaban sus obras ni les ponían título. Por esta razón es necesario conjeturar las fechas aproximadas en que fueron escritas, sea completas, o por partes, su secuencia interna de redacción y externa respecto de otras obras del autor y de sus contemporáneos. Por lo que respecta a los títulos suelen haber sido puestos por bibliotecarios, para el caso especial de Aristóteles, muy probablemente por los editores o bibliotecarios alejandrinos. La famosa tesis de Jaeger consiste en dividir en tres períodos fundamentales la producción aristotélica. Según este estudioso, Aristóteles se incorpora a la Academia justo cuando estaba llevándose a cabo un importante debate teórico en torno al desarrollo de la dialéctica. Pertenecerían a este período diálogos platónicos tales como el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*. Estas obras del «último Platón» habrían decidido el sesgo crítico de sus propios escritos. Sin embargo, Jaeger

atribuye a Aristóteles una primera etapa fuertemente platónica en la que habría escrito (alrededor del 351/0 a.c.) los diálogos *Eudemo*, el *Protréptico* y el *Sobre la Filosofía* entre otros, de los que sólo quedan fragmentos en escritos de autores tardíos. Estos fragmentos de los «escritos perdidos» fueron compilados por primera vez por V. Rose (1886) y corresponden a citas o paráfrasis de autores clásicos tardíos, como por ejemplo Cicerón o Plutarco. Es casi seguro que el *Protréptico* de Jámblico toma grandes partes de su obra del *Protréptico* de Aristóteles (Gigón, 1960), lo que puede reconocerse por un lenguaje más arcaico y un estilo diferente (Düring, 1987). De todos modos, poco es lo que podemos decir del contenido específico de esos diálogos. En el *Eudemo*, por ejemplo, parece haber fuerte influencia de enseñanzas órficas (Femenías: 1992) y una temática similar a la del *Fedón* de Platón: la inmortalidad del alma. Pero el grado de semejanza o desviación conceptual respecto de las doctrinas de su maestro, es difícil de determinar. Por su parte, el *Protréptico* constituye una exhortación al estudio de la filosofía y a la vida teorética en general. Por último, *Sobre la Filosofía* trata de la existencia de Dios y del Bien y aporta por primera vez en la historia de la filosofía dos pruebas sobre la existencia de Dios.

Dijimos que la muerte de Platón aleja a Aristóteles de la Academia. Se ha querido ver en esta decisión tanto el rechazo a aceptar la dirección de Espeusipo y la escisión interna de la Escuela como la sensata distancia de una Atenas convulsionada por el saqueo de Filipo a la *polis* de Olinto en el año 348 a.c. y que, dado como vimos el origen macedónico de Aristóteles, pudiera haberle ocasionado represalias. Ahora bien, muy probablemente, Aristóteles no haya podido hacerse cargo de la Escuela por su condición de *meteco*. En efecto, hacerse cargo de la dirección de la escuela implicaba su legal adquisición (compra o herencia), lo que era imposible para los extranjeros según las leyes que regían entonces. No fue sino mucho más adelante que se les permitió adquirir bienes a los *metecos*. Espeusipo, como sobrino de Platón, la recibió como parte de la herencia lo que solucionaba de por sí cualquier problema legal.

Sea como fuere, lo cierto es que, a la muerte del maestro, Aristóteles y Jenócrates partieron de Atenas iniciando de este modo la etapa que Jaeger (1963) considera «de los viajes». Cuando Aristóteles dejó la Academia se dirigió primeros a Assos (Asia Menor) invitado por Hermias, tirano de Atarnea, que mantenía un círculo platónico en esa ciudad. Allí, según Diógenes Laercio, se casó con una sobrina de Hermias de nombre Pitia a quien a veces se identifica como hermana del gobernante. Pitia murió al dar a luz una niña del mismo nombre. Aristóteles en su testamento la evoca con peculiar afecto.

Hacia el año 342/1 a.c. Aristóteles acudió al llamado del Rey Filipo de Macedonia que le encomendó la educación de su hijo Alejandro, de unos trece años. Poco después, Hermias era derrocado y muerto por los persas que ocuparon el territorio de la colonia. Aristóteles ejerció el cargo de preceptor por escasos tres años pero no regresó a Atenas hasta que la sucesión del trono real quedó en manos del joven alumno hacia 335. De esta época data un segundo casamiento del filósofo, esta vez con Herpilia mencionada, a veces, como su esclava. Con ella tuvo un hijo varón, Nicómaco (como su abuelo, con toda probabilidad) que murió joven. De Herpilia guarda también palabras de afecto en su testamento y le deja una herencia considerable, si tenemos en cuenta que sus bienes era más que modestos. Tiene origen también en esta época una estrecha colaboración con Teofrasto amigo, discípulo y sucesor de Aristóteles en la escuela que fundara a su regreso a Atenas . Jaeger considera que los Tratados de biología corresponden a esta segunda etapa. Los habría comenzado a escribir, con toda probabilidad, durante su estancia en el círculo platónico de Hermias (Lloyd, 1980: 68-69). Corresponderían también a esta época los libros I a III de las *Meteorológicas, Sobre la Economía* (perdido), los libros I, VII-VIII de la *Política,* un libro perdido *Sobre la realeza* dirigido a Alejandro, entre otros. De todos modos hay bastante controversia acerca del orden de los trabajos, incluso se discute el orden interno de los tratados, ordenados en su mayoría por bibliotecarios del Museo de Alejandría y así editados por Andrónico de Rodas en el siglo I a.c. (Chroust, 1962; Düring, 1961: 287-289). Se sabe también que algunos li-

bros fueron completados por discípulos como parece haber sucedido con los últimos capítulos de *Categorías.*

La tercera etapa que señala Jaeger comienza en el 335 a.c. cuando Aristóteles regresó a Atenas pero no ya a la Academia. La Escuela de Platón estaba dirigida, entonces, por Jenócrates, claro seguidor de las enseñanzas del maestro y el más conservador de sus discípulos. Aristóteles se instaló en un gimnasio cerca del templo de Apolo Licio. Los jardines del Liceo eran frecuentados habitualmente por otros maestros de modo que Aristóteles vino a sumarse a un espacio bien conocido. Teofrasto logró los títulos de propiedad de la Escuela Peripatética (como se la llamó) sólo después de la muerte de Aristóteles y gracias a una reforma legal, pues él también era extranjero.

Este último período suele considerarse el más fructífero. En efecto, el filósofo cuyo pensamiento y sistema conceptual está maduro encara la tarea de sistematizar todas sus investigaciones de modo poco usual. Los problemas son abordados desde varios puntos de vista y analizados minuciosamente. Se descartan las soluciones rápidas, se revisa una y otra vez el punto de partida y se busca el grado de exactitud propio de cada ciencia. Pertenecen a este período investigaciones sobre los usos del lenguaje de la más completa actualidad filosófica como los realizados en *Retórica* II. 23-24 y III, probablemente finaliza algunos libros de la *Metafísica* (IV-VI y VII-IX), continúa sus tratados biológicos y psicológicos, *Generación de los animales, Partes de los animales* y *Sobre el Alma* y una de sus obras más pulidas, *Etica Nicomaquea* para la que toma partes de la *Etica Eudemia.* Es probable que haya trabajado en colaboración con la Academia y no en rivalidad como se pensó a veces. Pueden haberse encarado proyectos conjuntos, centrándose Aristóteles más en temas biológicos (que él consideró parte de la *physica*). A su muerte, Teofrasto completa el plan de investigación con una clasificación completa de las plantas, de las piedras y una breve obra *Sobre los Caracteres.*

Hemos esbozado la división en períodos propuesta por Jaeger que parte de un platonismo juvenil de Aristóteles hacia un alejamiento cada vez mayor de las doctrinas del maestro. Sin embargo, otros estudiosos han presentado tesis diversas y hasta

cierto punto opuestas. Por ejemplo Düring (1961: 25) propone un rechazo juvenil y rebelde a las enseñanzas de Platón y un paulatino acercamiento al platonismo en las obras de madurez. Con ligeras variantes Owen (1975: 14-34) sostiene una tesis similar. También Lloyd (1980: 19-28) critica la tesis de Jaeger. Con todo, conviene tenerla en cuenta a pesar de que no se la acepte en sentido estricto (Gigon, 1965: 631-646).

La sólida tarea que se llevaba a cabo en el Liceo se vio interrumpida por las revueltas populares que tuvieron lugar en todas las *polis* sometidas por Macedonia tras la muerte de Alejandro en el 323 a.c. En Atenas, el gran orador Demóstenes abogó por un retorno al sistema de *polis* autárquicas, autónomas y relacionadas mediante pactos que Alejandro, y anteriormente Filipo, había avasallado. La reacción anti-macedónica se hizo sentir rápidamente. Aristóteles, no sólo macedónico, sino ex-preceptor de Alejandro con quien había guardado excelentes relaciones y que le ayudara económicamente para proseguir sus investigaciones, juzgó oportuno marcharse de Atenas. Un presunto juicio por impiedad apresuró la partida hacia Calcis, ciudad en la que había heredado de su madre una pequeña finca. Allí murió poco menos de un año más tarde en el 322 a.c. a los 62/1 años. Edad temprana, si se quiere, comparada con los 81 años con que contaba su maestro a la hora de su muerte. Teofrasto quedó al mando de la Escuela y encargado de proseguir con las investigaciones en curso según dispuso el mismo Aristóteles en su testamento (D.L. V.7). La lectura de este valioso documento deja la vívida impresión de un hombre preocupado por los suyos, meticuloso, respetuoso de sus amigos, sin mayores bienes que distribuir. Tiene palabras afectuosas para sus dos esposas, de la una se ocupa de la preservación de los cultos en su memoria, de la otra, de que disponga de fortuna suficiente y una dote digna en vistas de un futuro matrimonio de la viuda, si ese fuera su deseo o «para que nada le falte» si prefiere permanecer sola. Su otra fuente de preocupación es su hija Pitia para la que deja tutor nombrado.

Merece la pena mencionar, aunque sólo sea someramente, algunas de las contribuciones llevadas a cabo por Teofrasto, además de las ya señaladas. La primera fue, al parecer, recopilar

y editar los textos aristotélicos y eventualmente consignar por escrito el producto de sus enseñanzas orales. Investigó, además, la cuarta figura del silogismo y las proporciones disyuntivas y modales. Se atribuyen estas investigaciones también a Eudoxo y no sería de extrañar que las llevaran a cabo en conjunto.

Un dato importante a tener en cuenta es que así como la obra de Aristóteles es crítica respecto a la de Platón, los fragmentos que se preservan de Teofrasto son críticos respecto de la obra aristotélica. Esto muestra el espíritu no dogmático de la escuela. Prueba de ello pueden ser la serie de *aporías* que sobre la *Metafísica* de Aristóteles elaboró Teofrasto, cuestionando así algunas tesis centrales del aristotelismo como, por ejemplo, la naturaleza de los primeros principios o del motor inmóvil (que veremos más adelante). En el campo científico, sin embargo, parece continuar un proyecto perfilado por el Maestro. Es autor de *Historia de las Plantas, Causas de las Plantas* y *Opiniones de los Físicos,* entre otras, lo que muestra su inclinación por el trabajo *empírico.* Eudemo, otro de los grandes discípulos, escribió, por su parte, una *Historia de las Matemáticas* de la que sólo quedan fragmentos (Moreau, 1972: 251-263).

Valga este brevísimo recuento para dar una idea del tipo de investigación llevado a cabo en el Liceo en los tiempos inmediatamente posteriores a la muerte de Aristóteles. Los desarrollos subsiguientes escapan por completo a los límites de este trabajo.

2. El *Corpus*

Los comentadores antiguos dividieron las obras aristotélicas en (1) exotéricas y (2) acroamáticas. Es decir «para el público» en general y «para leer en la escuela» (Moreau, 1972: 3-4). Las primeras, de las que sólo quedan fragmentos, fueron muy alabadas en la antigüedad por su estilo claro y elegante, cosa difícil de apreciar en los tratados. Las segundas, que son las que conocemos, pueden haber sido escritos preliminares para su discusión en el Liceo o, incluso, notas del propio Aristóteles sobre las investigaciones que estaba llevando a cabo. Sin duda, estas últimas son de difícil lectura, oscuras, casi telegráficas

en algunos pasajes y sobre todo áridas. Muchas de ellas son como ya dijimos compilaciones posteriores de pequeños tratados separados, como ocurre con la *Metafísica* y la *Física*.

Conviene tener presente que más de dos mil trescientos años han pasado desde que Aristóteles escribiera sus obras. Esto ha ocasionado innumerables inconvenientes como la pérdida total o parcial de la mayor parte de sus libros. En efecto, de un total de más de ciento treinta títulos (D.L. V.11), pocas son las obras que tenemos y algunas de ellas como en el caso de la *Poética* de forma incompleta. Recordemos también que los originales fueron copiados a mano, en papiro, pergamino o tablillas (sólo muchos siglos más tarde aparecieron el papel y la imprenta) materiales fácilmente destruibles. Cuestiones políticas e ideológicas llevaron a saquear, quemar o destruir las más grandes bibliotecas de la antigüedad clásica o simplemente a copiar sobre viejos pergaminos nuevas cuestiones. Las obras, pues, se copiaron, se perdieron y se recuperaron (Chroust, 1962), se tradujeron al latín y al árabe, se rechazaron e incorporaron al cristianismo (Moreau, 1972: 283) y se editaron de modo más o menos discontinuo hasta que en el año 1831 se inicia en Berlín, dirigida por Bekker, la edición completa de todas las obras aristotélicas que quedaban hasta ese momento, de modo ordenado y con una meticulosa revisión filológica del texto griego. Esta notable empresa llamada *La Gran Edición de Berlín* da lugar a los estudios sistemáticos contemporáneos de Aristóteles.

Todas las ediciones completas, bilingües o no, tienen como punto de referencia la edición de Bekker. A ella obedece también la numeración por la que debe citarse siempre el texto aristotélico y que corresponde al número de página y columna de esa edición. Así, cuando en cualquier idioma moderno decimos, por ejemplo, «*EN* 1155 a 2» nos referimos a: Obra: *Etica Nicomaquea* (ver lista completa de abreviaturas al comienzo de este libro), «1155» corresponde al número de página de la edición de Bekker, «a» a la columna, pues la edición se hizo a dos columnas, «a» y «b», y por último el «2» corresponde al número de renglón de esa columna. Allí leemos: «La amistad es una virtud». Lamentamos tener que decir que en castellano *no hay aún* ninguna edición *crítica* de las *obras completas* de

Aristóteles ni en edición simple ni en edición bilingüe si bien contamos con loables ediciones parciales.

Hechas estas consideraciones si se quiere prácticas es oportuno hacer una presentación general del denominado *Corpus* aristotélico. Seguiremos, pues, el orden de la Gran Edición.

1) Se encuentra en primer término un grupo de tratados de índole lógica, denominados en su conjunto *Organon*. El *Organon* contiene las *Categorías*, donde se distinguen sustancia y accidentes, es decir, las distintas clases de atributos que aquella puede recibir (Moreau, 1972: 4), *Sobre la Interpretación*, más conocido por su título latino *De Interpretatione* que trata del juicio y la proposición; *Los Analíticos* que se dividen en Primeros y Segundos y abordan el problema del conocimiento científico, el silogismo científico y su aplicación; *Los Tópicos* donde se expone el método de la argumentación en general, aplicable a todos los temas y, por último, las *Refutaciones Sofísticas* o cómo desarticular los modos capciosos de argumentación.

2) Un segundo grupo de escritos está dedicado a la naturaleza en general o *physis*. Así se encuentra la *Física*, una introducción general al estudio de la naturaleza, un tratado sobre los principios de la explicación física. Allí estudia cuestiones tales como qué es el movimiento, el espacio, el vacío, el lugar, el tiempo y la continuidad. Plantea *aporías*, es decir, problemas a los que no es posible dar solución tal como se encuentra la investigación en ese momento al menos y, finalmente, introduce la necesidad de que el movimiento-cambio o devenir tengan un principio, un originarse en algo que debe ser no-móvil (si se quiere evitar un regreso al infinito). Introduce, de este modo, la noción de primer motor inmóvil o *theos* (dios) que debe ser entendido despojado de connotaciones religiosas. Este *theos* resulta de una necesidad tanto lógica como ontológica del sistema aristotélico. El mundo supralunar y el sublunar se estudian en el *De Caelo* o *Sobre el Cielo*. Los fenómenos atmosféricos son examinados en *Meteorológicas* y, finalmente, las cosas perecederas en *De la Generación y la Corrupción*.

Pero, dijimos, que los seres vivientes forman también parte de la *physis* en la concepción aristotélica. De modo que es posible acotar un apartado que se ocupa de los seres vivientes

en cuanto tales. A este grupo de estudios corresponden *Sobre el alma,* donde «alma» o *psyché* no debe entenderse en sentido religioso, los pequeños tratados compilados en *Parva Naturalia* y las *Historias.* «Historia» debe entenderse en el sentido de «descripción» o «investigación». Así, la *Historia de los animales* y las *Partes de los animales* constituyen descripciones minuciosas de las distintas especies, sus modos de reproducción, movilización, alimentación, etc. donde se pone de manifiesto que existe una estrecha relación entre estas investigaciones biológicas y las cuestiones metafísicas abordadas, po ejemplo, en *Metafísica* (Balmes, 1987: 9-20) y en *Tópicos* sobre todo respecto de cuestiones como las clasificaciones en género y especie (que veremos más adelante).

3) Una serie de libros que abordan temas de más alto grado de abstracción están reunidos, a continuación, bajo el nombre común de *Metafísica* y constituyen el cuerpo especulativo más importante en referencia a lo que el propio Aristóteles denominó Filosofía Primera. La obra está dividida en 14 libros que obedecen a épocas diversas de redacción y mucho se ha discutido si existe un plan unitario de trabajo e investigación (Zucchi, 1986: 15) o si la compilación reúne sólo aquellos escritos transfísicos, o que están «más allá de» las cuestiones físicas (Moreau, 1972: 6).

4) Un lugar importante en las investigaciones aristotélicas lo ocupan las obras relacionadas a la ética y a la política, lo que en términos contemporáneos se denominaría la filosofía práctica. Existen varias versiones de la ética aristotélica siendo la más acabada de ellas la *Etica Nicomaquea.* Estrechamente relacionada con ella se encuentra la *Etica Eudemia,* al punto de que algunos pasajes son idénticos en ambas obras, atribuyéndose por lo general más antigüedad a la redacción de la *EE.* La denominada *Gran Moral* o *Magna Moralia,* de dos libros, es un resumen de fecha posterior que se atribuye a Aristóteles pero que debe haber sido redactada durante el siglo III a.c. o II a.c. por discípulos de la escuela (Moreau, 1972: 266). Una obra temprana, el *Protréptico* (perdido) tenía hondo contenido ético y exhortativo al estudio de la filosofía. Por esa razón se lo pone en relación con el último libro de la

EN, como exaltación de la forma filosófica de vida. Pertenecen también a este grupo la *Política* (en ocho libros) *La Constitución de Atenas, La Retórica, La Retórica a Alejandro* y otros escritos menores sobre *Economía*.

5) Aristóteles no fue ajeno al arte. Contrariamente a su maestro, confiere a la expresión artística un valor purificador, es decir, «expurgador de las pasiones», si bien el verdadero sentido del término *katharsis* es tema de erudita discusión (Prunes, 1986: 37). Lamentablemente su obra *Poética* nos ha llegado incompleta. Sólo contamos con el libro primero dedicado a la tragedia, el segundo y anunciado libro versaba sobre la comedia y su curiosa pérdida dio lugar, como es sabido, a la notable novela de Umberto Eco, *El nombre de la Rosa*.

Esta lista que acabamos de presentar es incompleta. Numerosos grupos de tratados menores o series de problemas han sido excluidos, su valor es relativo en comparación con las obras «mayores» que nos han llegado. Baste, pues, la lista a los fines de mostrar la vasta obra del estagirita que, como hemos visto, va desde los principios mismos de la lógica y el método científico hasta las especulaciones más cuidadas sobre los modos de toma de decisión del ser humano.

Difícil es, pues, la tarea de presentar sintéticamente el carácter de tan amplia obra. Está siempre presente el temor de constreñir o cercenar más de lo que el *Corpus* permite y así privar al lector de un panorama de bosqueje fielmente las nociones fundamentales del sistema. O bien, por el contrario, sintetizar hasta la ininteligibilidad a fuer de completitud, lo que resultaría también ocioso. Debemos tener en cuenta ambos extremos y plantearnos cuál es el modo más pertinente de exponer las investigaciones de nuestro filósofo. Veamos, entonces, qué camino conviene tomar.

3. ¿Planteamiento genético o sistemático?

Ya hemos mencionado la tesis de Jaeger. Si bien ha recibido muchas críticas no cabe duda de que constituyó un punto de partida nuevo e interesante para la lectura de Aristóteles. En

efecto, la sistematización que se había hecho de sus escritos generó serios problemas: muchos pasajes no «encajaban», no «cuadraban» bien con el resto del sistema; a veces ciertos pasajes contradecían a ciertos otros. Un modo de salvar la situación fue considerar apócrifo el pasaje o las líneas que entraban en contradicción. De ese modo, Rose desestimó los fragmentos del *Eudemo* que sostenían la inmortalidad del alma porque del *DeAn* la rechaza (Chroust, 1966: 17-30). La posibilidad que propone Jaeger de leer genéticamente (es decir, siguiendo la evolución del pensamiento) la obra aristotélica permitió, pues, plantear las disidencias en términos de «desarrollo», «maduración» o «evolución» de su pensamiento evitando rechazar parcialmente algunos escritos. Pero esta propuesta lleva a un nuevo problema: establecer la secuencia evolutiva de los escritos y sus fechas aproximadas de redacción. Sobre este punto existe una extensa labor filológica llevada a cabo para refutar o respaldar la ordenación jaegeriana de las obras.

Pero, desde un punto de vista didáctico ¿conviene la lectura genética, con todos los problemas de datación que involucra? Ciertamente creemos que no. Algunas diferencias cobran especial relevancia cuando se conoce o se domina el esqueleto conceptual que vertebra todo el sistema. En este sentido, las coincidencias son mayores que las diferencias. Estas y algunas otras razones de orden expositivo nos llevan a optar por una presentación sistemática (pero no ingenua). Con esto queremos decir que un leve «estado de alerta» debe estar presente. Hecha esta salvedad iniciemos, pues, nuestra exposición de los puntos clave de la obra de Aristóteles.

II.—FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

1. Salvar la verdad es deber del filósofo

Tangencialmente, hemos mencionado el carácter no dogmático de las enseñanzas de la Academia y del Liceo. Quizás la mejor prueba de ello sean las propias palabras de Aristóteles en *EN* 1.096 a 13-15. En efecto, allí leemos:

> «... aunque esta investigación nos resulte difícil por ser nuestros amigos los que han introducido las Ideas *(eĩde);* parece, sin embargo, que es preferible y aún que es necesario sacrificar incluso lo que nos es más íntimo *(oikeĩa),* cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues siendo ambas [amistad y verdad] queridas es obligatorio preferir la verdad.»

Es decir, el fin de toda investigación y de todo conocimiento es alcanzar la verdad, aún a costa de la destrucción de las propuestas filosóficas de los seres más queridos. La noción de amistad, intimidad o, incluso, filiación se ve acentuada por la palabra *oikeĩa* que deriva de *oikós,* casa, familia, linaje o, en algunos casos, patria. Subraya, de este modo, lo que es más propio o privado en oposición a lo público, lo que es de todos, es decir, lo político. Así, pues, se refiere Aristóteles a Platón su maestro y a quienes entre sus compañeros sostienen la Teoría de las Ideas. Pero no sólo en *EN* critica a las Ideas. También en *PAn, SAn, Metaf.* y *GC* niega capacidad explicativa a las Ideas.

Para revisar las críticas aristotélicas a la doctrina de su maes-

tro conviene tener presente que para Platón las Ideas constituyen, en principio, el fundamento lógico y ontológico del ámbito sensible. Se presentan, pues, como *principio* o *fundamento no-fundado* de los objetos inscritos en el mundo sensible o del devenir. En este sentido, Moravcsik (1963) reconoce, por lo menos, cinco funciones diferentes de las Ideas: 1) nociones *a-priori,* 2) paradigmas de predicación, 3) criterios para determinar la pertenencia a una clase, 4) paradigmas de identificación y, por último, 5) conceptos de todas las clases. Esto quiere decir que a pesar de diferencias interpretativas es posible reconocer ciertas características comunes a la Idea y que parecen incuestionables: a) la atemporalidad (remitimos, por ejemplo, a *Timeo* 37 d-38 a), b) la existencia separada de los sensibles (*Parménides* 130 b), c) la inmaterialidad (*Parménides* 131 b) y d) la inmutabilidad (*Fedón* 78 c ss.). Además, e) obran como principio del conocimiento inteligible (*República* 508 d ss.) y explican, consiguientemente, el mundo sensible desde un plano superior a éste. En este sentido, guardan relación de *necesidad* respecto de las cosas que con sus *copias* marcando, de este modo, la *asimetría* de la relación. De ahí que Platón designe la relación copia-Idea como de «participación» y la de Idea-copia como de «estar presente» la Idea en la cosa sensible, donde «estar presente» no supone para Platón «presencia» física o fáctica.

Ahora bien, Moravcsik (1963) advierte que no todas estas funciones de la Idea son compatibles entre sí. Esto pone en evidencia no sólo el amplio espectro que cubre la noción, sino que también justifica la gran cantidad de interpretaciones a que ha dado lugar a lo largo de la historia de la filosofía. Esta peculiaridad abre un notable abanico de problemas lógicos y metafísicos a los que el discípulo no fue ajeno. Es más, Platón mismo señaló algunos problemas de peso en el *Parménides* (132 a-b; 132 c-133 a), diálogo que marca, se dice, el inicio de una severa revisión de la doctrina y sienta las bases para la elaboración de la noción de «género» que Platón desarrolla en el *Sofista* y que Aristóteles retoma dándole un carácter diferente y sumamente rico, como veremos.

 Dijimos que Aristóteles critica la doctrina de las Ideas en

casi todos sus escritos o, a lo sumo, presupone tales críticas. Pues bien, en primer término las examina cuidadosamente en una obra juvenil (perdida) de la que sólo quedan menciones posteriores, especialmente de Alejandro de Afrodisia, denominada *Sobre las Ideas* (Leszl, 1975). En esta obra desarrolló los argumentos que se mencionan rápidamente en *Metaf.* (990 b 1-b 18; 1039 a 2; 1059 b 8; 1079 a 13) sobre la duplicación innecesaria de los entes, los problemas relativos a la extensión del mundo de las Ideas, en otros términos, de qué hay Ideas, los argumentos denominados por Aristóteles «de lo uno sobre lo múltiple», del «tercer hombre» y de «los relativos». Algunos de estos problemas se mencionan también en *Ref.Sof.* (178 b 36-179 a 3). En segundo término, en *EN* (1096 a 11-1096 b 5 entre otros), enumera una serie de críticas a la Idea de Bien cuyo desarrollo más elaborado se encuentra en la *República* de Platón especialmente en los denominados «Paradigma de la línea», «Analogía del Sol» y «Alegoría de la Caverna». Aristóteles procede a examinar cuidadosamente la Idea platónica de Bien antes de plantear su propia noción de «bien». Un tercer grupo importante de críticas se esboza en *GC* (335 b 7-b 29) en relación a la noción de «causa» expuesta por Platón en *Fedón* (96 a-102 a). Sócrates sugiera allí que las Ideas deben entenderse como *causa* inteligible de lo sensible. Afirma Aristóteles que, de este modo, los platónicos creyeron que la naturaleza de las Ideas era causa necesaria y suficiente para explicar la generación y la corrupción de los entes sensibles. Pero, cómo es posible esto, se pregunta en *GC* (335 b 10-16) ante una explicación que considera insuficiente. Vemos, pues, que el filósofo examina la doctrina del maestro y la refuta sistemáticamente. ¿Es que *no entendió* lo que Platón expuso en sus diálogos, como se ha dicho a veces? (Cherniss, 1944: 233). Si no es así y creemos firmemente que esta posición debe ser rechazada por superficial ¿cómo es posible tan severa crítica? Aristóteles, como veremos, tomó un punto de partida diferente para sus investigaciones a cuya base se halla un exhaustivo análisis del lenguaje platónico en particular y del lenguaje común en general. Para Aristóteles, Platón erigió a las Ideas en *ousías* (sustancias) constituyéndolas en universales sustanciales separa-

dos de los entes sensibles. Por lo tanto las Ideas aparecen como universales convertidos en sustancias, como muy bien observa Moreau (1972: 26) y es así como las entiende Aristóteles en sus críticas. La posición platónica conocida como realismo metafísico da pie a objeciones tales como la innecesaria duplicación de los entes o las dificultades que envuelve la noción de causa respecto de la Idea como *causa* del ente sensible. La crítica de Aristóteles, por su parte, sienta las bases del realismo gnoseológico y del conceptualismo. En este punto se considera deudor del mismo Sócrates (*Metaf.* 987 b 1).

Conviene detenernos en, al menos, dos de las críticas para ver con claridad en qué consiste el giro conceptual aristotélico que tanto reivindican los filósofos del sentido común. Examinaremos, pues, en primer término la crítica de la Idea de Bien en *EN* (1096 a 11-b 5) y luego el denominado «argumento del tercer hombre» mencionado en *Metaf.* para cuya reconstrucción tendremos que apelar al *PI* (Leszl, 1975).

1. Refutación de la Idea de Bien

Antes de explayarse en lo que denomina el «bien para el hombre», es decir, la felicidad, Aristóteles pasa revista, y finalmente rechaza, a la Idea Platónica de Bien. Sus amigos afirma han introducido las Ideas (*EN* 1096 a 13); una de ellas es la de Bien-en-sí. Pero, ¿qué quiere decir «en-sí» añadido a Bien? (*EN* 1096 b 1). Más aún, si «bien» se dice de muchas maneras, al igual que «ser», cómo es posible, pues, predicar de igual modo «bien» en las diferentes categorías (*EN* 1096 b 26). En otras palabras, si se aplica a una sustancia o a una cualidad es claro para Aristóteles que «bien» no significa lo mismo ni responde a una definición universal y única (*EN* 1096 a 25 ss.) pues no es lo mismo un «bien» entendido como útil que una medicina «bien» suministrada o un tiempo «bien» calculado. De modo que «bien» puede significar algo «bueno», «excelente», «suficiente», «oportuno», «saludable», etc. pero no responde a una única definición. Incluso, añade, el «bien» en tanto oportunidad o adecuación puede ser estudiado por distin-

tas ciencias: la estrategia, por ejemplo, estudia la adecuación en referencia a acciones bélicas; la medicina, en cambio, en referencia a la administración de un medicamento para restablecer la salud del enfermo (*EN* 1096 a 33). Más aún, de existir tal Bien-en-sí sería igualmente necesario contar con definiciones relativas a cada bien particular con lo que no se ve la ventaja de postular una única Idea-de-Bien. Además, ¿en qué medida la existencia de esa Idea, separada y absoluta, permite a los hombres de carne y hueso lograr el bien o los bienes particulares? Un bien absoluto parece estar fuera del alcance de los individuos concretos. Entonces, si no ofrece ventajas en este sentido resulta, pues, superflua (*EN* 1096 b 30 ss.). La conclusión a la que arriba Aristóteles es que «bien» hace, en realidad, referencia a una cierta relación que indica proporción, equilibrio o armonía y que puede ser reconocida por los seres humanos concretos.

En síntesis, Aristóteles examina la Idea platónica de Bien a la luz de su doctrina de las categorías: luego, no es lo mismo predicar «bien» de una sustancia que de una cualidad. Por su parte, el análisis sobre la multivocidad de los términos *(homonimia)* en *Cat.* I.1 le permite rechazar una definición única de «bien» en términos, además, absolutos. En efecto, como «bien» tiene muchos sentidos a cada caso corresponde una definición diferente. En consecuencia parece conveniente abandonar la Idea-de-Bien en pro de una concepción más dúctil que contemple la noción de oportunidad *(kairós)*. Aristóteles propone, por consiguiente, el estudio de los «bienes del hombre», el más elevado de los cuales es la felicidad, al modo en que el médico estudia la salud del paciente y no la Salud-en-sí (*EN* 1097 a 10 ss.). En qué consiste la felicidad para Aristóteles será tema del capítulo IV de este libro.

Hemos visto que para Aristóteles la Idea-de-Bien en nada contribuye a que los hombres accedan a los bienes particulares. Tampoco logra recoger los múltiples sentidos de la palabra «bien». Ambas razones son suficientes para llevar a Aristóteles a desestimarla. Examinemos ahora brevemente el argumento del tercer hombre (ATH) que culmina con el rechazo total de la noción misma de Idea.

II. El problema de los argumentos regresivos

El ATH presentado por Platón en el *Parménides* es retomado por Aristóteles en *Metaf.* I. 9 (990 b 17) donde examina minuciosamente la teoría platónica de las Ideas y expone no menos de una treintena de argumentos en su contra sin desarrollarlos en toda su extensión. Como dijimos es Alejandro de Afrodisia, comentador peripatético del siglo III d.c., quien en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* (83. 34) presenta tres versiones del ATH (Leszl, 1975: 22-39), tomadas con toda probabilidad del *PI* obra perdida del joven Aristóteles. Las tres versiones corresponden a la formulación del argumento de (1) los sofistas, (2) Fenias, discípulo de Aristóteles, (3) el propio Platón, sin que se mencione expresamente el *Parménides.*

A efectos de este trabajo, podemos sintetizar el argumento como sigue:

> «Cuando una pluralidad de objetos presenta en común una característica determinada, dichos objetos poseen tal característica gracias a la Idea en la que participan. Entonces, si los múltiples objetos y la Idea poseen todos dicha característica, tomados de la misma manera, aparecerá una nueva Idea que abarque a ambos.»

En los últimos años el ATH ha sido objeto de numerosas reinterpretaciones, algunas de gran valor analítico como la de Vlastos (1954). Pero, a nuestro modo de ver, su interés reside más que en su estructura lógica, relativamente simple, en el problema metafísico que conlleva. En este sentido, la clave parece estar en «tomados de la misma manera» *(hósautos).* Esta palabra da lugar a una regresión al infinito que según Aristóteles invalida la teoría platónica de las Ideas en un todo. Platón, por cierto, expone otros argumentos regresivos, por ejemplo en *República* 597 c, en el mencionado pasaje del *Parménides* (ver pág. 28) y en *Timeo* 31 a, sin considerarlos perjudiciales a su doctrina pues para él Idea y cosas sensibles no pueden «tomarse de la misma manera». Ello, sin embargo, es posible en la lectura aristotélica gracias, entre otros, a ciertos proble-

mas de lenguaje que detecta en el vocabulario técnico de Platón. En efecto, a la Idea-de-Hombre y al hombre concreto le corresponden necesariamente la misma definición. Si esto es así, entonces la Idea no *fundamenta* la definición de «hombre». Se requiere, en consecuencia, de una nueva Idea que dé cuenta tanto de la «Idea de Hombre» como de «hombre», pero como nuevamente es posible aplicarles la misma definición se requeriría de otra Idea y así sucesivamente hasta el infinito. Dicho en otras palabras: para Platón la «Idea de Hombre» fundamenta lógica y ontológicamente «hombre», por lo tanto tienen características comunes razón por la cual les corresponde una misma definición. Pero si ello es posible entonces la Idea, en verdad, no fundamenta como *fundamento no-fundado* «hombre». Aristóteles, lícitamente, puede leer de este modo la teoría de su maestro porque en los diálogos Platón suele presentar a las Ideas como «particulares perfectos» borrándose de ese modo la brecha ontológica que separa lo inteligible (Idea) de los sensible (particulares concretos). En el vocabulario platónico, además, los particulares sensibles (copias) y las Ideas (modelo-paradigma) son *ousía*, es decir, sustancias. Ello permite, pues, ponerlas a la par o «tomarlas de la misma manera». No en vano Aristóteles emprende como veremos un exhaustivo análisis de la multivocidad de los términos. La regresión invalida, pues, el carácter *no-fundado* de la Idea dejando de ser el «fundamento último» que la doctrina de Platón requiere (Femenías, 1987: 113). Para Aristóteles sólo cabe desestimarla y, consecuentemente, buscar un nuevo punto de partida para la investigación, explicación y fundamento del mundo sensible. Se impone ante los ojos de Aristóteles la búsqueda de un método para lograrlo.

2. Buscar la exactitud que cada materia permite

El punto de partida de toda investigación consiste en plantear un problema que se quiere solucionar. Ninguna búsqueda resulta posible sin una clara delimitación de su objeto.

En este sentido, Platón en el *Menón* (80 d 5 ss.) hace que el personaje del mismo nombre pregunte a Sócrates:

«¿Y de qué manera Sócrates buscarás aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objetivo de tu búsqueda? Porque si dieras efectivamente con ella, ¿cómo advertirías, por cierto, que es ésa la que buscas, desde el momento que no la conocías?»

Por cierto que el planteo de Menón no es trivial. Exige que al menos conozcamos qué no conocemos para poder investigar. Es decir, exige el planteamiento de un problema de modo claro, preciso y adecuado. Y Aristóteles, tras rechazar la teoría de las Ideas como explicación y fundamento del mundo sensible y del conocimiento de ese mundo, tenía sin duda un grave problema a resolver. Sus primeras diligencias se centran en la cuestión metodológica que veremos, brevemente, a continuación.

I. El historiador de la filosofía

En principio, un método común atraviesa todas las ramas de su pensamiento. Su primera característica destacable es que toma en consideración los puntos de vista y opiniones de sus predecesores en cada una de las disciplinas a investigar antes de proponer su solución. Se constituye de este modo en el primer historiador de la filosofía. Aristóteles ve, por cierto, a su propia filosofía como un desarrollo (o culminación) de los problemas planteados por los primeros filósofos. Toda su investigación es un desenvolvimiento o despliegue de preguntas ya contenidas en, por ejemplo, la pregunta de los jónicos por el *arché* o principio de todas las cosas. En términos de Aristóteles ese fue el primer eslabón de una cadena en progresivo desarrollo, desde Tales a Platón, en torno al problema de la *causa* o fundamento de todo. Preguntarse el por qué de algo no es otra cosa que preguntarse por su causa. Aristóteles sistematiza con su teoría de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final, que veremos en detalle más adelante), toda una gama de preguntas dispersas y que los filósofos anteriores sólo habían podido responder parcialmente. La cuestión, planteada en estos términos, hace que el desarrollo

histórico de la filosofía no sea ni accidental ni arbitrario. Está, en cambio, regido por una necesidad interna que lleva a la continuidad del proceso y culmina sólo con la obtención del conocimiento. Esta concepción que impulsa a Aristóteles a reseñar a sus predecesores lo transforma, a la vez, en su necesario continuador. Es decir, todo filósofo anterior a él es, sin más, su precursor (Mondolfo, 1963: 35-36).

Que ésta es su actitud habitual puede ilustrarse con varios ejemplos, sin que sea necesaria una enumeración exhaustiva.

En *Metaf.* I, pongamos por caso, tras anunciar que se ocupará de la Filosofía Primera o Ciencia de las Primeras Causas y Principios (I.1), pasa a examinar las posiciones que al respecto sostuvieron quienes lo precedieron desde «los primeros que filosofaron» (I.2), es decir, los Jónicos, hasta Platón y los platónicos (I.6, 9), pasando por pitagóricos, atomistas y, por supuesto, Sócrates.

De modo semejante en *Fís.* I anuncia que estudiará el número de principios de la *physis*. Divide, a efectos del estudio que llevará a cabo, a los filósofos en «monistas» y «pluralistas», sea que sostuvieran un solo principio o varios. Examina así la filosofía de Parménides y Anaxágoras por un lado tanto como la de Demócrito y Empédocles por otro.

De *DeAn.* puede decirse otro tanto. Previo anuncio (I.1) de que se ocupará de la *psyché* (alma) humana, de sus características, funciones y de si es inmortal o no, revisa las posiciones de sus predecesores con especial detenimiento en Anaxágoras y su noción de *nous* (intelecto) y Demócrito, cuya concepción materialista contraria a la suya propia necesita refutar.

Esta revisión beneficia a Aristóteles en, al menos, dos sentidos. Primero, le permite establecer con claridad el estado de la cuestión a fin de plantear con precisión los problemas aún pendientes. Segundo, lo obliga a corroborar o refutar las investigaciones ya llevadas a cabo. Ambos constituyen saludables ejercicios argumentativos que muestran, nuevamente, que ningún conocimiento era aceptado sin más o por autoridad sino, por el contrario, sólo tras meticuloso examen y contrastación. Esta fecunda innovación aristotélica, claramente historicista (Mondolfo, 1963: 36), presenta, al mismo tiempo, algunos inconvenientes.

En efecto, Aristóteles reconstruye la historia de la filosofía a partir de conceptos claves en su propio sistema, lo que sin dudas produce deformaciones de la realidad histórica y alteraciones en los problemas efectivamente planteados. Esto resulta tanto más grave para nosotros cuanto que, en muchos casos, no contamos más que con las breves citas o paráfrasis de Aristóteles para aproximarnos a esos antiguos sabios. Esto nos pone ante la curiosa situación de que gracias al Aristóteles historiador de la filosofía contamos con tales fragmentos pero, lamentablemente, tamizados por sus propios intereses, vocabulario y objetivos. A modo de descargo digamos que todo filósofo puesto en la tarea de historiador suele hacer poco más o menos lo mismo.

II. La ciencia presupone la percepción sensible

La segunda característica destacable de la metodología aristotélica es su constante apelación a «evidencias concretas» (en un sentido amplio del término), que denomina «hechos», «datos» o «fenómenos». Si bien el sentido último de estos términos varía según los contextos podemos afirmar que sienta las bases del método inductivo al proponer que la observación de los casos singulares es punto de partida del conocimiento. La observación, en efecto, es punto de partida necesario pero no suficiente para el conocimiento de lo universal (*Tóp.* 105 a 3-14). Esta versión del inductivismo ha sido tildada de ingenua a la luz de la ciencia actual pero no parece justo si la consideramos en su contexto histórico y cultural.

El proceso de conocimiento comienza, pues, por los sentidos. Para afirmar esto Aristóteles ha tenido que refutar (nuevamente) a Platón y su teoría de la reminiscencia, según la cual todo conocimiento no es sino, de alguna manera, un recordar. Sin mencionarla explícitamente la considera absurda (*SAn* 99 b 25). Por cierto, tenemos capacidades que compartimos con los animales, como la percepción y, hasta cierto punto, la memoria. Así somos capaces de experiencia (*SAn* 100 a 1-5). Con la experiencia comienza, precisamente, nuestra habilidad de compren-

sión de las cosas singulares. Nada está ya dado en nosotros, sino que proviene de la percepción, familiarizándonos con los particulares concretos al punto de que, por inducción, alcanzamos el universal (*SAn* 100 b 1-5). En *DeAn.*, por su parte, desarrolla una posición acorde. En efecto, en el intelecto no hay nada antes de que se lo ejercite (429 a 22-24), por esa razón es comparado por Aristóteles con una tablilla sobre la cual nada se ha escrito aún (430 a 1) pero que es capaz de recibir las impresiones de los sentidos. No es el intelecto así entendido un receptáculo vacío y pasivo sino, por el contrario, es *aptitud* universal capaz de captar las formas inteligibles más allá de los particulares sensibles (Moreau, 1972: 177-8). Entonces, si bien el conocimiento comienza por la percepción de los singulares o particulares concretos no es sólo eso. Detenerse en ese punto es limitarse, en el mejor de los casos, al almacenamiento memorístico de percepciones singulares, lo que, por lo demás, algunos animales superiores hacen bastante bien (*Metaf.* 980 b 25-26; *SAn.* 99 b 35). La experiencia es el conocimiento de los individuos, la ciencia de los universales (*Metaf.* 981 a 15). Conocer es, por consiguiente, elevarse de los casos singulares y contingentes a los universales necesarios, los más alejados de nosotros y, a la vez, los verdaderamente fundantes. Para referirse a esto, Aristóteles, suele utilizar dos expresiones que conviene tener presentes: «aquello mejor conocido por nosotros» se refiere a los particulares sensibles o singulares, a los individuos con los que estamos familiarizados. Son ellos nuestro punto de partida pero, en tanto «objeto de estudio», como son contingentes, son «oscuros», «cambiantes» y no puede hacerse ciencia en sentido estricto de ellos. En el mejor de los casos dan lugar a opiniones verdaderas. En cambio, «lo mejor conocido en sí mismo» se refiere a «lo más alejado de nosotros», el universal necesario del que se hace ciencia en sentido estricto. Los universales son, pues, aquello sobre lo que versa la ciencia pues no se conoce científicamente sino cuando una propiedad es necesaria (*SAn* 71 b 15-16) y no puede ser de otro modo (*SAn* 88 b 30-a 10), con lo que *universal* y *necesario* coinciden en un cierto sentido (Moreau, 1972: 36). Conocido el universal se procede por deducción hasta los casos singulares.

Quedan de este modo esbozados dos métodos fundamentales: la inducción, de la que algo hemos dicho, y la deducción de extendido uso ya en la Academia y de claro origen matemático. Veamos algo más detalladamente cuáles son las aportaciones aristotélicas respecto de ambos métodos.

III. Inducción y deducción

Por inducción, pues, se llega a conocer el universal (ver apartado anterior) y es nuevamente por inducción que se aprehenden inmediatamente las premisas primarias axiomas, definiciones e hipótesis sobre las que se basan las demostraciones. Sin embargo, Aristóteles hace pocas referencias a este método: analiza la inducción sólo en *SAn* (II.19).

Aún así, ciertas menciones en otros puntos de los *Analíticos* merecen tenerse en cuenta. En *PAn* (II.23) por ejemplo, intenta reducir la inducción a una forma de silogismo deductivo, sin mayor éxito. Sin embargo, en *PAn* (68 b 29) formula una importante observación al pasar revista a la inducción completa (o perfecta) y a la incompleta. Esta última *aspira* a alcanzar el universal, es decir, presume descubrir el universal pero *no garantiza* tal descubrimiento porque la inducción que «procede por enumeración de casos» no los agota.

Aristóteles reconoce, al menos, cuatro ocasiones diferentes en las que se llega al conocimiento del universal por inducción, es decir, a partir del examen de los particulares. En efecto, en *SAn* (81 b 2) dice (a) que sólo por inducción se alcanzan universales que sean abstracciones, por ejemplo, una figura geométrica. En *SAn* (88 a 4) afirma (b) que a partir de varios particulares aparece claramente el universal. Nuevamente en *SAn* (97 b 7) sugiere (c) que para hacer una definición se debe comenzar viendo qué hay en común entre un cierto número de individuos semejantes. Finalmente en *SAn* (100 a 5-10) considera (d) en contra de los innatistas que todo conocimiento (y conocimiento es de lo universal) se adquiere por inducción.

Estas breves referencias a la inducción y su enérgica afirmación de que todo conocimiento comienza con la percepción sen-

sible muestran claramente que jugó un papel fundamental en su teoría del conocimiento. No aporta, por cierto, justificaciones a su favor ni cuestiona, como gustarán de hacerlo filósofos posteriores, su validez. Meramente la presupone y muestra (del mejor modo posible) que esa vía de acceso al conocimiento tiene lugar (Lloyd, 1980: 127).

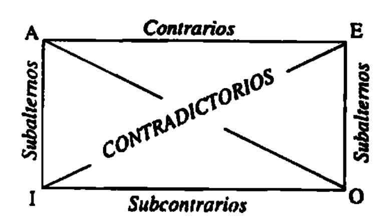
La deducción es la operación inversa a la inducción. Se la ha caracterizado como un tipo de razonamiento demostrativo, descendente que pasa de lo universal a lo particular. En Aristóteles suele ser equivalente al *silogismo* que expone fundamentalmente en los *PAn,* sin duda la parte más difundida de su obra lógica. El silogismo es el instrumento de la demostración que tiene por objeto descubrir las condiciones de la certidumbre científica. El razonamiento, entonces, no sólo debe ser riguroso, sino que tiene que apoyarse también en premisas bien fundamentadas para establecer la verdad. Los *Tóp.* (de *topoi* = lugar, ver también *Ret* II. 23-25) en sus consideraciones sobre la dialéctica sirven de base especulativa a los *Analíticos.* Ahora bien, la dialéctica (de la que Platón realizará importantes estudios en *Fedro, Sofista* y *Político* fundamentalmente), es un método que trasciende el uso científico pues intenta sentar las bases de toda discusión posible. En efecto, una vez que ambos contendientes o interlocutores admitieron cierta *opinión (endoxa),* la dialéctica indica los pasos a seguir para no entrar en contradicción (*Tóp.* 100 a 20 ss.), no incurrir en falacias ni desplazamientos en el significado de los términos utilizados. Sin duda este «arte del diálogo o de la discusión» intenta superar el instrumento sofista que sólo apelaba al éxito personal (Moreau, 1972: 42). Se presenta, pues, como una técnica auxiliar de la ciencia, es formal e independiente de los contenidos particulares de cada una de ellas. Es un instrumento que permite someter todas las opiniones a un examen riguroso y rechazar las que son inadmisibles por sus fallas formales, preparando, de ese modo, el camino al investigador científico. Es decir que los *Tóp* resumen el conjunto de técnicas formales más generales de la enunciación, la argumentación y el razonamiento, vinculándose, de ese modo, con el contexto de descubrimiento pero independientemente del conocimiento de la verdad. Las *Ref.Sof.*

se relacionan estrechamente con los *Tóp.* Merece destacarse que en esta obra temprana Aristóteles ya pone de manifiesto el andamiaje conceptual que retoma en tratados considerados posteriores. Así, dedica importantes capítulos a los *topoi* del género donde trabaja con la noción de género y especies inseparable, por su parte, de la de diferencia. Más adelante retomaremos estas nociones.

Una vez que se dan por válidas ciertas afirmaciones que operan como premisas, se construye el silogismo. El silogismo representó para Aristóteles su logro lógico más acabado si bien sus aportaciones en esta disciplina no se limitan a él en modo alguno. Su mérito consiste en que es un razonamiento que concluye por sí mismo, independientemente de la intuición y de las concesiones del interlocutor, necesarias en la dialéctica. Se trata de un razonamiento en el que de algunos supuestos se sigue necesariamente una conclusión diferente sólo por haberlos supuesto (*PAn* 24 b 19-21). Por esta razón Aristóteles lo considera una deducción perfecta (*PAn* 24 b 22). Si bien esta definición es sumamente amplia, Aristóteles la restringe al ocuparse casi con exclusividad de argumentos en los que tanto las premisas cuanto la conclusión son proposiciones simples y generales. Añade, además (*PAn* 41 b 36 ss.) que toda demostración procede de tres términos *(horoi)* y no más, denominando *término medio* al de la conclusión. Muchos razonamientos escapan a la denominación de silogismo, caso notable el de los enunciados condicionales a los que Aristóteles prestó poca atención si bien, a veces, hace mención de ciertas tesis relativas a la forma condicional en *PAn* (53 b y 57 b).

En su forma usual el silogismo consiste, pues, en dos premisas y una conclusión. Por regla general se expresa en forma de implicación: si A pertenece *(hyparchein)* a todo B y B pertenece a todo C entonces A pertenece a todo C. Las premisas y la conclusión de los silogismos se dividen de acuerdo con tres criterios: (a) cantidad, (b) cualidad y (c) modalidad. En (a) distingue premisas universales (todo/ninguno), particulares (algunos) e indefinidos (no se indica cantidad). Respecto de (b) distingue: afirmaciones y negaciones. Por último en (c) indica si la pertenencia es asertórica, apodíctica (= necesaria) o

problemática. De la combinación de (a) y (b) se obtienen como resultado cuatro posibilidades: Universal afirmativa (A pertenece a todo B), Universal negativa (A pertenece a ningún B), Particular afirmativa (A pertenece a algún B), Particular negativa (A no pertenece a algún B). Estos cuatro tipos conforman el esquema tradicional de las proposiciones que, por convención, se señalan con las letras A,E,I, y O respectivamente (Lloyd, 1980: 117-118). Estas letras derivan de las vocales de los verbos latinos *A*ff*I*rmo y n*E*g*O*. Comentadores posteriores graficaron estas cuatro posibilidades en el llamado «cuadro de oposición» que establece:



Después de considerar en los primeros capítulos de *PAn* los distintos tipos de premisas, Aristóteles pasa a considerar en *PAn* I. 4 cómo se forman los silogismos, ya que no todas las combinaciones de premisas permiten extraer válidamente una conclusión. Distingue tres figuras del silogismo de acuerdo a la relación que se establece entre los términos (mayor, medio y menor) de las premisas. Recordemos que fue Teofrasto quien incorporó la cuarta figura. La premisa mayor (PM) es en la que aparece el término mayor (TM), la premisa menor (pm) es aquella en la que aparece el término menor (tm). El silogismo de la primera figura puede describirse como aquel en el que algo se predica del término medio en la PM y el término medio se predica de algo en la pm, por ejemplo:

Todos los hombres son mortales
Sócrates es hombre

Sócrates es mortal.

El de la segunda figura es aquel en el que el término medio se predica de algo en ambas premisas, la M y la m, por ejemplo:

Todos los alumnos del Instituto son aplicados
Pedro no es aplicado

Pedro no es alumno del Instituto.

Son de la tercera figura aquellos en los que algo se predica del término medio tanto en la PM cuanto en la pm, por ejemplo:

Algunos hombres son filósofos
Todos los hombres son seres falibles

Algunos seres falibles son filósofos.

Cada figura reconoce además *modos* según la cantidad y la cualidad. No nos extenderemos sobre la teoría del silogismo, lugar común además en todos los manuales de lógica. Interesa subrayar que sigue siendo una teoría admirablemente lúcida a la vez que económica (Lloyd, 1980: 121), algo que no sorprende si tenemos en cuenta que fue precisamente Aristóteles quien *inventó* la ciencia misma de la lógica. Lamentablemente, abusos posteriores en la utilización del silogismo lo llevaron a un total descrédito. A fines del siglo XIX y en especial a partir de los estudios de Lukasiewicz sobre el silogismo aristotélico se lo tomó nuevamente en consideración (Kneale, 1969: 72) valorándose, además, sus aportes en lógica no-tradicional, especialmente los denominados silogismos dialécticos, que parten de premisas plausibles pero no necesarias y del silogismo práctico cuya conclusión se efectiviza en una acción.

El silogismo, como hemos visto, es una herramienta formal que garantiza la validez del razonamiento pero nada dice de la veracidad de las premisas. Para lograr ciencia, sin embargo, es necesario alcanzar la verdad, de lo contrario habrá razonamiento riguroso, pero no se probará nada: habrá silogismo, pero no demostración o silogismo científico (Moreau, 1972: 48). La ciencia demostrativa tiene que partir, pues, de premisas verdaderas, primeras e inmediatas (*SAn* 71 b 21), es decir indemostrables.

Ahora bien, ¿es que toda ciencia puede partir de principios indemostrables? Y si no es así, luego, ¿hay una sola ciencia? Más aún, ¿cuándo hay verdaderamente ciencia para Aristóteles? En el apartado siguiente responderemos estos interrogantes.

IV. La clasificación de las ciencias

Para Aristóteles al igual que para Platón sólo puede haber ciencia en sentido estricto de lo universal, no de lo particular contingente, como ya hemos dicho. ¿Quiere decir esto que no hay posibilidad de hacer ciencia de aquellos entes contingentes como animales, plantas, acciones de los seres humanos, etc.? ¿Sólo puede haber ciencia de, digamos, objetos matemáticos? La respuesta aristotélica es clara: reconoce distintos *tipos* de ciencias que, en principio, se diferencian por los distintos tipos de certeza que logran alcanzar. Cada grupo de ciencias tiene un objeto de estudio propio que requiere de metodología acorde. Como consecuencia se alcanzará también un grado de certeza consonante. En este sentido, en *EN* (1094 b 12-14) leemos:

> «Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos /.../ (b 24-26) porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente sería absurdo aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.»

Con claridad y precisión vislumbra Aristóteles objetos de estudio diversos. No todas las materias alcanzan un grado similar de exactitud. Es así que en virtud de su objeto, método y grado de precisión pueden clasificarse las ciencias. Esto nos remite a las preguntas que formulamos al final del apartado anterior. En efecto, si cada ciencia se diferencia por su grado de precisión es claro que no hay una sola sino varias. De aquí podemos

volver a preguntarnos si todas guardan igual grado de abstracción. Nuevamente la respuesta debe ser negativa ya que, al parecer, el grado de abstracción y el de certeza o precisión son acordes. Hay, pues, diversas ciencias que, además, se jerarquizan. En consecuencia no todas parten de principios indemostrables. Efectivamente, los principios de algunas ciencias se demuestran en otras pero debe haber al menos una ciencia cuyos principios sean realmente últimos (a riesgo de caer en una regresión). Esta será la ciencia de las «primeras causas y principios» buscada en la *Metaf.* (982 a 3-5, por ejemplo); será la ciencia de la sabiduría, de la filosofía primera. «Primero» puede, sin embargo, decirse en al menos dos sentidos. Aquello próximo a nosotros es primero en el orden del conocimiento (gnoseológico) pero también se dice que es «primero» aquello por lo cual se fundamenta todo, el o los principios de orden ontológico (*SAn* 71 b 34-72 a 5). Y la Filosofía Primera es «primera» en el orden del ser y «última» en el del conocer pues se refiere al grado de abstracción más alejado de lo contingente, de lo material y cambiante. Aristóteles la ha denominado, a veces, teología y la ha tildado de ser una ciencia «divina» más que humana. Pero no debe verse en ello connotación religiosa. La denominación apela más a su carácter abstracto y alejado de lo cotidiano que a un sentido religioso tardío y ajeno al filósofo griego.

En *Metaf.* 982 a 5, Aristóteles, a fin de indagar de qué es ciencia esta ciencia buscada o sabiduría que se ocupa de las primeras causas y principios (981 b 27), establece un paralelo entre la opinión corriente que se tiene del sabio y la que él mismo tiene de la sabiduría. Vemos en práctica su método de revisar las opiniones corrientes sobre el tema en cuestión. Así determina que, según se afirma, el sabio conoce de todas las cosas, sobre todo de las más difíciles, que su conocimiento es riguroso y exacto, que es capaz de enseñar porque posee conocimiento de las causas de las cosas y, por último que la sabiduría es una ciencia superior a las demás. Sabiduría debe entenderse aquí como «metafísica» o «filosofía primera» en contraposición con las «filosofías segundas» o ciencias de un orden jerárquico inferior. Estas opiniones se ven confirmadas

por el contenido de la filosofía primera: se refiere al universal (que contiene los particulares), es lo más distante de las percepciones sensibles y por ello lo más abstracto y difícil, separada de lo contingente es más rigurosa y desinteresada: se ocupa del saber por el saber mismo, no es como las ciencias prácticas útil y sin embargo todas las demás ciencias se encaminan de alguna manera a ella. En el orden del conocer es última mientras que en el orden del ser es primera; por ello, afirma Aristóteles, se ocupa del *ser en tanto ser*. En efecto, en *Metaf.* 1003 a 21 el filósofo da comienzo al libro IV con la críptica afirmación de que «la ciencia buscada» estudia al «ser en cuanto ser» (a veces se traduce la frase: «ente en cuanto ente») (Zucchi, 1986: 169). Esta ciencia no se identifica con ninguna ciencia particular, pues ninguna de ellas examina el ser (ente) en su totalidad, sino una parte, aspecto o atributo. Debe, pues, ocuparse de los primeros principios no accidentalmente sino por necesidad (a 30). Aquí Aristóteles tropieza con un problema que aborda en numerosos pasajes de sus obras: la multivocidad de los términos, en especial de «ser». Más adelante trataremos esta cuestión. La ciencia buscada estudia, pues, la *ousía* y sus atributos. Nuevamente *ousía* puede entenderse de varias maneras. En efecto, tras algunas consideraciones preliminares, en los libros VII y VIII de la *Metaf.* Aristóteles señala que *ousía* se utiliza de cuatro modos fundamentales: (1) esencia o aquello que es ser tal cosa, (2) universal, (3) género y (4) sustrato. Distingue, a su vez, tres aspectos diferentes del sustrato: (I) materia, (II) forma y (III) la combinación de ambos (materia + forma), el particular concreto o singular. La discusión llevada a cabo en estos libros es oscura, controvertida y ha dado lugar a numerosas (y antagónicas) interpretaciones. Cada uno de los objetos en consideración es examinado desde diversos puntos de vista hasta que rechaza, en principio, que el género y el universal pueden decirse propiamente sustancia (1042 a 21 ss.) aunque finalmente no deja establecida una conclusión definitiva al respecto. El punto de vista adoptado tanto como el objeto de análisis son determinantes a la hora de concluir por lo que queda claro que la metafísica se ocupa tan sólo de la *ousía* que es primera en el orden lógico, ontológico y

temporal (*Metaf.* 1028 a 31-b 2). Nos remontamos así, a la necesidad de la existencia de un ente (ser) primordial, eterno por esencia, natural, sin el cual sería inexplicable todo otro movimiento del mundo sensible (Moreau, 1972: 132). Este principio supremo de organización es la causa primera, inmaterial, separada o primer motor que se mueve por sí mismo. Este motor automotriz posee movimiento continuo y eterno, es acto puro, pues no admite composición (Moreau, 1972: 133).

La famosa doctrina de Aristóteles sobre el motor inmóvil es originariamente un problema físico. Así, en *Fís.* VIII establece que, ya que el movimiento existe y no cesa, debe haber algo necesario que sea uno o muchos que haya iniciado el movimiento, y este debe ser un primer motor inmóvil (*Fís* 258 b 10 ss.). Y el motor debe ser inmóvil porque de lo contrario se produciría una regresión al infinito de carácter vicioso e invalidante. El movimiento, además, implica que algo tiene aún *potencias* que actualizar por lo que el motor en cuestión no debe tener nada que poner en acto sino que él mismo debe *ser acto puro* (sin potencialidad alguna). Más adelante nos extenderemos más sobre la noción de potencia y de acto (p. 50). También en *Metaf.* XII. 6 examina la cuestión. En efecto, tiene que haber un principio inmóvil que debe ser en acto y no meramente en potencia, ya que si hay algo capaz de causar movimiento o de actuar sobre las cosas pero que lo hace en acto, no habría necesariamente movimiento, por cuanto aquello que tiene la potencia de mover, no necesita ponerla en acto (*Metaf.* 1071 b 12 ss.). El primer motor debe, pues, ser acto *qua* acto inmóvil. Pero es necesario tener en cuenta dos problemas importantes: cómo causa el movimiento y cuál es su naturaleza o, en otras palabras, qué significa que es en acto. La respuesta a la primera cuestión se da en *Metaf.* XII. 7, el motor mueve a la manera de una causa final (p. 53) es decir, por atracción, deseo o amor (1072 a 26 ss.). Su naturaleza es «divina» (1072 b 24 ss.), es el ser «más alto» y es pensamiento *(nóesis)* puro, continuo y no involucra cambio (1072 b 13 ss.).

Pues bien, la metafísica en tanto que teología se ocupa de este primer principio *(theós)* pero hay también como dijimos ciencias segundas, cada una de las cuales separa su propio obje-

to de estudio aplicándole un método propio. Hay, entonces, diversas ciencias.

Efectivamente:

> «De cada objeto estimamos tener ciencia en el sentido absoluto del término /.../ cuando creemos conocer la causa en virtud de la cual la cosa es; sabiendo que ella es su causa y que el efecto no podría ser de otra manera.» (*SAn* 71 b 9-12.)

Es decir, tener ciencia es conocer las causas. En el caso de la filosofía primera se trata de conocer las primeras causas de todo; en el caso de las ciencias o filosofías segundas es necesario conocer o indagar las causas propias del objeto de esa ciencia, es decir a partir de *tales efectos* remontarnos hasta sus causas, pues son los efectos lo que nosotros realmente percibimos. Más adelante retomaremos la noción de causa.

Las ciencias dijimos se clasifican por su materia, su método, el grado de exactitud que permiten, etc. Ahora bien, Aristóteles no siempre divide las ciencias de igual modo. En verdad, cada clasificación parece obedecer a los intereses y objetivos que han promovido la investigación que está llevando a cabo tanto como a los fines y características de la propia materia de estudio. Para ilustrar mejor lo que acabamos de decir revisaremos algunos ejemplos. En *Metaf.* 1025 b 18-1026 a 23, tras declarar que se halla empeñado en buscar las causas del ser en cuanto a ser, afirma que toda ciencia se ocupa de causas y principios más o menos exactos (1024 b 3-5). A continuación procede a clasificar las ciencias en: teóricas (teología = metafísica, matemáticas, física, según orden decreciente de abstracción), prácticas (medicina, política, economía, etc.) y productivas (arquitectura, cerámica, poesía, etc.). Una división semejante se encuentra en *Tóp.* 145 a 15-18 donde aclara que tal clasificación tiene significado respecto de algo (materia) pues el conocimiento es teoría sobre algo, creativo de algo y práctico de algo.

En *Metaf.* 1064 a 10-b 6, por su parte, pone de manifiesto la diferencia entre la filosofía primera, la matemática y la física. Es claro, afirma, que la ciencia de la naturaleza *(physis)*

es diferente de la productiva y de la práctica. Tomando como criterio el «principio del movimiento» encuentra que en la física el principio de movimiento (=cambio) está en la naturaleza misma y se explica por las nociones de potencia/acto (que examinaremos más adelante). En cambio, en la ciencia productiva, el principio de movimiento se encuentra en el productor (el que realiza el vaso o escribe la tragedia) y no en lo producido mismo, como ocurre en el caso de los seres vivos que son parte misma de la *physis* y son estudiados, consecuentemente, por la física. En la ciencia práctica, por su parte, el principio de movimiento se encuentra en el agente mismo pero no hay objeto producido sino acción. La física, sin embargo, a pesar de tener sus objetos el principio de movimiento en sí mismos es una ciencia teórica, pero diferente de, por ejemplo, la astronomía o la matemática. En efecto, la primera estudia objetos en movimiento pero eternos (los cuerpos celestes) y la segunda estudia objetos eternos pero no separados (ni en movimiento). Existen, por tanto, tres tipos diversos de ciencias teóricas (*Metaf.* 1064 b 1): la física, la matemática y la teología. Que las ciencias se jerarquizan se ha dicho poco más arriba (pág. 43) y es en el pasaje que estamos revisando donde Aristóteles ofrece una justificación de la jerarquización de las ciencias. Las ciencias teóricas son las mejores de entre las ciencias, y la teología la mejor de todas porque su objeto de estudio es el más excelso y el más estimado y su ciencia la más universal. Vemos, pues, que cuanto más abstracto es el objeto de estudio tanto más excelsa la ciencia y más «alto» su rango (*Metaf.* 1064 b 10).

Por último, en *EN* (1139 a 27-30), divide las ciencias en especulativas o teoréticas, prácticas y poéticas, las primeras conciernen al logro de la verdad, las segundas se relacionan con la acción correcta e incorrecta para la que se requiere de la inteligencia práctica y, por último, las poéticas se relacionan con la producción. Como evidentemente su interés está puesto en el segundo grupo, dedica un extenso pasaje a la causa de la acción: primero la deliberación y luego la elección (1139 a 30-b 5) en referencia a la disposición de carácter, con lo que marca con toda precisión que se refiere sólo a acciones voluntarias de los hombres.

En fin, sea cuál fuere la clasificación, queda claro que para Aristóteles existen, al menos, tres grandes grupos de ciencias: (a) teóricas, (b) prácticas y (c) productivas, cuyos límites están más o menos precisados. Dadas las diferentes materias y contenidos no hay que buscar un método único y universal para todas ellas en conjunto (*Tóp.* 102 b 35), lo que además no sería fácil de lograr y si se encontrara resultaría completamente oscuro e inutilizable para los fines de cada ciencia particular y su estudio (*Tóp.* 102 b 38). En cambio, ha de elaborarse un método propio para cada una de las diferentes ciencias, con lo que la tarea del investigador se facilita.

En síntesis, el saber se divide en ciencias diferentes que se jerarquizan según el grado de abstracción de su materia de estudio y que, a su vez, responden a metodologías de investigación propias. Además, cada ciencia parece perseguir un fin que le es inherente *(supra)*. Pero para Aristóteles no son sólo las ciencias las que se orientan hacia un fin *(telos)* sino que toda arte, investigación y toda acción tienden hacia algún fin (*EN* 1094 a 1). En efecto, el fin al que todo tiende es el bien, su propia perfección. Ahora bien, en *Fís.* II Aristóteles divide todo lo que existe en (1) lo que es por naturaleza y (2) lo que es por otras causas (por ejemplo, un artefacto o una obra de arte, productos de la acción humana). Lo que existe por naturaleza tiene en sí mismo el «principio del movimiento» y es lo que lo distingue de todas las demás cosas cuyo principio de movimiento está en algo exterior (*Fís.* 192 b 9-11). Es decir, que están sujetas a proceso naturales de algún tipo, a la generación, a la corrupción y que se desarrollan en vistas a algún fin. Esta concepción *teleológica* de la naturaleza (y del saber en general), ha sido una de las contribuciones más influyentes de Aristóteles. Si bien la teleología aristotélica es inmanente, la filosofía cristiana enseña que el mundo tiene un significado y un propósito inherentes y con frecuencia retrotrae sus orígenes hasta Aristóteles. En el filósofo de Estagira todo tiene un propósito, un fin, y la naturaleza misma lo tiene, por ello se desarrolla en búsqueda de su propia perfección. Para la mayoría de los estudiosos, la teleología representa, en primera instancia, un principio cósmico universal (Wieland, 1975: 142-143).

Así, pues, independientemente de los continuos cambios todo tiende a su fin, el estadio final de su desarrollo, su perfección, aquello por lo cual *es* en realidad (*Fís.* 194 a 26-30).

Del mismo modo que todo en la naturaleza tiende a un fin, el ser humano, como un ser natural que es, también tiende al suyo propio: el uso de la razón, el ejercicio de su capacidad más excelsa para el logro de la felicidad. Cómo se la alcanza, qué significa verdaderamente, quiénes, finalmente, acceden a ella será tema del cap. III de este libro.

Pues bien, las ciencias tienen contenido, método y fines específicos, como acabamos de ver. Sobre este esquema general, en la sección que sigue, examinaremos con más detalle algunas nociones claves del sistema aristotélico. Luego, en la sección 4, revisaremos un rasgo peculiar y sumamente fructífero del método aristotélico: el análisis del lenguaje, cuya necesidad e importancia supo reconocer. Este aspecto de la obra aristotélica ha cobrado singular relieve en los últimos años y merece un apartado especial.

3. Aproximación a algunas nociones claves

Algunas veces se ha mencionado el libro V de la *Metaf.* como el Libro de las Definiciones o el «diccionario» de Aristóteles. Efectivamente, allí Aristóteles procede a investigar y definir algunos de los conceptos más importantes de su obra.

Nosotros intentaremos en las páginas que siguen algo similar aunque más limitado en cuanto al número de nociones. Recogeremos sólo las más importantes si bien basándonos en su sentido en ésta y en otras obras. De este modo examinaremos las diversas connotaciones que adquieren según esté referidas a tratados de índole teórica, práctica o productiva siguiendo la división que hemos visto.

I. Acto y potencia

El problema heredado del eleatismo (Parménides, Zenón) es el de cómo explicar el movimiento. En términos parmenídeos,

cómo explicar el paso del no-ser al ser y viceversa. Aristóteles logra dar una respuesta a la cuestión en términos del acto-potencia, las cuatro causas y la sustancia y los accidentes, como veremos a continuación. Conviene, asimismo, tener presente que para Aristóteles «movimiento» se dice de, por lo menos, cuatro modos diferentes: (a) la generación y la corrupción, (b) el aumento y la disminución, (c) la alteración de la sustancia y, por último, (d) la translación (*Metaf.* 1069 b 10 ss.). Es decir, que los cambios o movimientos son sustantivos, cuantitativos, cualitativos o locales. Comenzaremos explicando el movimiento según el acto y la potencia.

En principio, Aristóteles rechaza la concepción parmenídea de que el movimiento es un paso del no-ser al ser y del ser al no-ser pues, todo lo que admite composición (es decir, materia + forma) es susceptible de ser o de no-ser (*Metaf.* 1071 b 19) y el movimiento es una transición desde un modo de ser a otro modo de ser, en un mismo sentido. En otras palabras, no hay pasaje de algo a cualquier otra cosa sino de ese algo a otro algo más o menos predeterminado. En efecto, los entes poseen una cierta naturaleza o carácter: son de una determinada manera *en acto (enérgeia):* la niña es (en acto) niña; pero, a su vez, reside en ella un principio de cambio y es, *en potencia* una mujer adulta. Vemos, pues, que esta teoría presupone la anterioridad del ser-en-acto. Todo lo que se produce (sea natural o artificial) presupone algo anterior actualmente existente (*GA* 734 b 20-23). Así, el animal adulto engendrará otro semejante a él y, puede decirse, que el hombre es anterior al semen y al hombre producido por éste (*Metaf.* 1073 a 1-2), en una cadena cuyo término inicial se remonta al infinito (*Metaf.* 1073 a 4).

Ahora bien, Aristóteles llama potencia *(dýnamis)* al principio del movimiento (o cambio) que está presente en la misma cosa (como en el ejemplo de la niña) o en otra (*Metaf.* 1019 a 15-16) como, por ejemplo, gracias al arte del escultor, la estatua de Hermes está en potencia en esa madera (*Metaf.* 1048 a 28) o la salud, gracias al médico, está en el paciente (*Metaf.* 1019 a 23).

Por su parte, son también potencias todos los estados de

los que algo es pasible, pues si algo se puede romper, cascar, partir, doblar o destruir es en virtud de estar constituido de determinada manera (*Metaf.* 1019 a 28 ss.). También cuando el sabio duerme y no ejercita su ciencia se dice que igualmente la posee en potencia (*Fís.* 255 a 33 ss). Potencias son, además, las propiedades naturales de ciertos elementos como el elevarse del fuego o el caer de la piedra (*Fís.* 255 a 29 s.).

Las nociones de acto y potencia están, como puede verse, estrechamente relacionadas y dan respuesta al problema del cambio en, al menos, un sentido. Presupone esta explicación *algo* que cambia, un sujeto capaz de cambiar, como veremos en (III).

II. Causalidad

Otra vía de explicar el cambio es por medio de la noción de causa que hemos mencionado con anterioridad (págs. 34, 44, 45) sin haberla aún examinado detenidamente. ¿A qué se refiere, pues, Aristóteles cuando habla de «causa»? Pues bien, en el libro III de la *Metaf.* presenta un número importante de *aporías (a-porós* = sin salida), la primera de las cuales se refiere a la cuádruple división de la noción de causa. ¿Es posible —se pregunta Aristóteles— que una sola ciencia estudie a todas las causas? (*Metaf.* 996 a 18-29). Por un lado las cuatro causas no tienen un género en común y por otro, no se aplican, por igual, a todos los entes. El problema, pues, queda planteado en estos términos. En *Metaf.* V. 2 retoma la noción de causa dedicándole un extenso pasaje (1013 a 24-1014 a 25), pues le interesa precisar en cuantos sentidos se dice «causa» *(aítion).* En primer término, se dice de aquello a partir de lo cual algo se engendra (a 25), de modo que el padre es causa del hijo (a 30). Esta noción, así entendida, juega un papel preponderante en *GA* e *HA*. Habitualmente se la conoce como causa eficiente *(tò kinoûn).* Pero el artesano que fabrica la vasija o el poeta que escribe la tragedia son también causa eficiente de aquello que han producido del mismo modo en que el médico lo es de la salud del paciente (1032 b 5). Se
 ve con claridad que la diferencia entre el producto natural y

el artificial es que en el caso del segundo, la causa eficiente es exterior a él y de un diferente tipo (género), porque si el arte de construir barcos ya estuviera en la madera, ésta actuaría como la naturaleza (*Fís.* 199 b 27) y los reproduciría sin constructor y sin modificaciones.

En el plano metafísico, el primer motor es causa eficiente del movimiento en tanto tal, según vimos antes.

Causa, en segundo término, se dice también de aquello de lo cual está hecho algo (*Fís.* 192 a 34): la causa material *(he hýle)* es, por ejemplo, el bronce de la estatua, la plata de la copa (*Metaf.* 1013 a 27). La carne, los tejidos, la sangre son la causa material de los seres vivos. En el sentido más general posible, la sustancia o sustrato es causa material, depositaria de cambios y accidentes (ver III). La materia es así causa o elemento constitutivo de todo lo sensible, natural o artificial.

En tercer término, causa se dice de la forma o paradigma, es decir «de lo que es ser esto» (*Metaf.* 1013 a 29). En efecto, la causa formal *(tò eĩdos)* es aquello que hace que algo sea lo que es y, en ese sentido, es también esencia. Por ejemplo, que un montón de ladrillos se conviertan en un templo, una casa o un gimnasio es virtud de la forma o si se quiere del plano o diseño sobre el que el constructor hará el edificio (*Metaf.* 1034 a 22-24). En los seres vivos, el padre (causa eficiente) es el que transmite su propia forma al hijo: «un hombre (*ánthropos* = ser humano) engendra sólo un hombre», dice Aristóteles (*Metaf.* 1032 a 25). Así, pues, en biología la causa formal es un principio organizador de las especies (ver IV). La forma, el tipo de la especie, se realiza temporariamente en cada uno de los individuos que a su vez se distinguen entre sí por la materia que los constituye. Estas realizaciones temporarias de la forma dan lugar a una serie ininterrumpida, una sucesión perpetua que confiere perennidad a las especies (*GA* 731 b 31-32), entendidas además por Aristóteles como inmutables, tesis refutada en 1859 por el biólogo inglés Charles Darwin en su obra *El origen de las especies por selección natural.*

Aristóteles retoma nuevamente la noción de causa en el libro VII. 17 de la *Metaf.* El propósito que lo guía es estudiar la *ousía* separada de las entidades sensibles; es decir, aquí no le

interesa la forma que está en este o aquel particular sensible sino la Forma como causa primera del ser (1041 b 28). En la discusión examina las causas eficientes, material, formal y final *(infra)* pero la eficiente y la final quedan absorbidas en el estudio de la formal (1041 a 28-32), que adquiere, por así decirlo, un carácter más importante que las demás. Debe ser entendida como el *qué* o lo que permite delimitar la materia para ser esto o aquello. En el libro IV de la *Metaf.* se encuentra una concepción similar (1006 a 28 ss.).

Por último, la causa final *(tò télos)* es el fin por el que se realiza algo. En el caso de la casa, para que pueda ser habitada y confortable, en el ejemplo de la estatua, para que sirva de objeto de culto u ornamento. Si efectuamos largas caminatas es para «estar sanos» (*Metaf.* 1013 b 26), incluso la naturaleza hace, con los medios de que dispone, lo más bello y lo mejor (*PN* 469 a 29).

Si bien las denominadas «cuatro causas» son las más importantes en el pensamiento aristotélico por la influencia que han ejercido en la filosofía posterior, el filósofo reconoce, entre otras, a las «causas recíprocas» (*Metaf.* 1013 b 9), a lo que denomina «ausencia de causa como causa de contrario» (*Metaf.* 1013 b 14 ss.) entre otras. Esta última resulta importante respecto de la responsabilidad por omisión. En efecto, Aristóteles da el ejemplo del piloto ausente cuya ausencia es causa del naufragio (1013 b 35). Menciona, por último, las causas accidentales.

III. Sustancia, esencia y accidente

En I hemos dicho que el cambio presupone *algo* compuesto de materia y forma *(sýnolon)* que cambia. En otras palabras, un *esto (tóde tí)*, un sujeto que recibe los cambios o movimientos, una sustancia pasible de cambios: un hombre individual o un caballo individual (*Cat.* 2 a 11; *Metaf.* 1017 b 10). Aristóteles las considera «sustancias primeras»; por el contrario, el género y las especies (*infra* IV) son sustancias segundas (*Cat.* 2 a 14).

Ahora bien, los compuestos están formados por combinación de cuerpos simples. Hay, sugiere Aristóteles, dos tipos de sustancias compuestas: *homeómeras* y *anhomeómeras*, es decir, sustancias de partes homogéneas y sustancias de partes que no lo son. Por ejemplo, los cabellos, el barro, la sal, la harina son sustancias que admiten ser divididas sin pérdida de su propio carácter. En cambio, un cuerpo animal o vegetal tiene *partes* diferentes, a saber, hocico, patas, pelos, etc. o tronco, ramas, hojas, etc. (*GC* 335 a 8 ss; Lloyd, 1980: 171). Estos compuestos son pasibles de cambios pero, además, como son contingentes (no necesarios) sus características son accidentales. Ahora bien, aquello que hace de este hombre que sea hombre es, en principio su forma (ver II) o, en otras palabras, su esencia (*Metaf.* 1017 b 21 s.). Pero, además de tener una característica esencial, la racionalidad, este hombre es alto, delgado, ateniense, etc. aspectos accidentales pues bien podría poseer otros en cambio, pongamos, ser bajo, obeso y haber nacido en Mileto. Estos accidentes *están en* el sujeto (*Cat.* 1 a 24), lo blanco está en su piel y es por ello que puede predicársele «que es blanco» (*Cat.* 2 a 33; *Metaf.* 1025 a 14 s.).

En *Tóp.* II y III, por su parte, Aristóteles analiza los *lugares* del accidente a fin de que no se tome en la discusión como una característica universal un mero accidente que sólo se da hasta cierto punto y no tiene incidencia en la definición (*Tóp.* 109 a 13) pues, como se sabe, se define por lo esencial. En efecto, decir «blanco» de un hombre puede ser verdadero, pero también lo es de muchas palomas, de las gaviotas, etc. por lo que no se habrá definido al hombre (109 a 15).

También es por accidente que el hombre blanco es culto, pues no hay ninguna necesidad en ello (*Metaf.* 1025 a 20) pues del hombre se predican accidentalmente tanto «blanco» como «culto» (1017 a 6-10). Nuevamente, y con ánimo de agotar posibles significado, Aristóteles agrega que por accidente encontramos un tesoro, si nuestro interés al cavar un hoyo es plantar un árbol (1025 a 16-17).

La noción de accidente se opone, en un cierto sentido, a la de esencia, mientras que esta última indica lo que debe ser necesariamente para hacer que algo sea lo que es, el accidente

es contingente, se modifica de individuo a individuo y aún en un mismo individuo, según el tiempo (por ejemplo, el color de los cabellos al encanecer con la edad). Aquello donde *están* los accidentes, es la sustancia o sustrato.

IV. Género y especies

Aristóteles examina la noción de género-especies *(genos-eide)* en diferentes obras (supra, p. 40). Por ejemplo, en *Metaf.* (1024 a 29-15) afirma que el género puede equivaler tanto a la totalidad de la humanidad cuanto a un determinado linaje. En tercer lugar también se dice que la superficie es el género de las figuras planas como de los sólidos. Pero estos no son los significados de «género» que interesan a Aristóteles, simplemente está enumerando los distintos sentidos del término según su costumbre, tal como eran utilizados en su época. Para Aristóteles, género es, en sentido estricto, factor constituyente de la respuesta a la pregunta «qué-es-'X'» (1024 b 1-5). En efecto, si preguntáramos «¿Qué es esto?» señalando el perro de Diógenes, «Un animal» sería la respuesta por el género y «Un perro» por la especie.

En *Tóp.* IV Aristóteles se detiene a examinar los *lugares* del género. Es decir, establece qué características deben tener los individuos para pertenecer a un mismo género y cuál la diferencia que permite dividir las especies dentro del género, todo ello a efectos de una discusión (*Tóp.* 120 b 26-29). Aristóteles ofrece alrededor de sesenta y cuatro reglas para controlar si la división es satisfactoria y si la discusión respeta la división prefijada.

Sin duda, Aristóteles se dio plena cuenta de la importancia de su innovación: si bien partió del método platónico de la dialéctica, superó la división dicotómica del maestro, flexibilizándola, como él mismo señala en *PA* (642 b 21 ss.). En efecto, es necesario analizar el/los elementos en común y dividir en tantas partes (clases) como sea necesario, así los animales es posible dividirlos en dos: ápodos y con pies, pero no en terrestres y acuáticos pues se rompe la unidad natural del género

y es menester incluir a las aves (*PA* 642 b 10-20). De modo semejante, en alados/no-alados se parte en dos a la especie de las hormigas (*PA* 643 b 1-3). De la superación, pues, de la dicotomía platónica surge la clasificación en géneros y especies. Además, de este modo, llega Aristóteles a precisar un método de definición. En efecto, es posible definir con justeza por «género próximo y diferencia específica». Por ejemplo «hombre» se define como «animal (género próximo) racional» (diferencia específica). La taxonomía que encara Aristóteles le permite sentar las bases de la anatomía y la fisiología comparadas sobre la base de la noción de analogía: el hueso y la espina (644 b 12), el pulmón y las branquias (686 b 35) por ejemplo, son análogos.

La clasificación por género y especies muestra claramente su conveniencia en la sistematización taxonómica de los animales (Aristóteles), de las plantas y de las piedras (Teofrasto) y su originalidad ha sido repetidamente puesta de relieve (Balme, 1987; Lloyd 1980: 68-93) y, en gran parte, aún nos valemos cotidianamente de ella. Pero si bien el área más fructífera de aplicación fue la biología, las virtudes del método no se limitaron a ella. En efecto, Aristóteles abre su *Poet.* (1447 a 1) declarando que examinará el género de la poética y sus especies: la fábula, la poesía, la epopeya, la tragedia, etc. También en *Pol.* aplica Aristóteles su método pues le interesa clasificar las especies de la monarquía (1285 b 20), las de la democracia (1291 b 15) y las de la oligarquía (1292 a 38), por ejemplo.

La clasificación de lo sensible en géneros y especies torna relativos ambos términos. Veamos cómo, ayudándonos con un ejemplo. El arte del gobierno (género) según la cantidad de participantes en el gobierno (criterio de diferenciación) se divide en: monarquía, aristocracia y democracia (especies), pero —como vimos— cada una de ellas se divide a su vez, según el modo en que se instrumenta la participación (criterio de diferenciación) con lo que se da lugar a nuevas especies. Así, el género contiene especies, las especies, al sufrir nuevas divisiones internas, se convierten en género de nuevas especies y así sucesivamente hasta donde no sea posible volver a dividir. Existe, por lo tanto una *especie ínfima* el hombre, por ejemplo, y

un *género supremo,* aquel que contiene todos los géneros y especies existentes. Recordemos, de paso, que para Aristóteles «existir/ser» se dice de muchas maneras (*Metaf.* 1028 a 10), pero sólo *existen* en el sentido pleno del término los individuos. De ahí que cuando se habla de la «existencia» de las especies y los géneros, se lo hace en un sentido segundo o, como aclara Aristóteles, por *homonimia prós hén* (*infra* 4), por las mismas razones por las que también especies y géneros son para él «sustancias segundas» (Moreau, 1972: 78-79).

4. El análisis del lenguaje

Brevemente intentaremos en esta sección examinar lo que a veces (no sin cierto anacronismo) se ha denominado la filosofía aristotélica del lenguaje.

El interés del filósofo en la multivocidad (ver pág. 44) de los términos, sus diversos usos y acepciones puede ilustrarse con numerosos ejemplos:

a. «'Es'» se dice de muchas maneras, como quedó establecido antes en nuestro tratamiento de los diversos significados.» (*Metaf.* VII. 1.)

b. «Primero se dice de muchas maneras, pero la *ousía* es primera en todas.» (*Metaf.* 1028 a 32.)

c. «Debemos establecer qué significa «por naturaleza» y «de acuerdo con la naturaleza».» (*Fís.* 193 a 2).

d. «Primero debemos dejar en claro qué es un nombre y qué es un verbo...» (*DeI* 16 a 1-2.)

e. «Después debemos determinar qué es una proposición, qué es un término y qué es una deducción.» (*PAn* 24 a 11-12.)

Estos pocos ejemplos muestran que Aristóteles abre la discusión o examen de una cuestión intentando despejar, en primer lugar, posibles interferencias originadas en el uso de los términos. De ahí que apele a deslindar significados (a) y (b), o que comience su estudio con una definición (c), (d) y (e) evitando de ese modo malas interpretaciones desde el punto de partida. Pero el ejemplo más importante que se puede aportar es el abrupto comienzo de *Cat.* y a él nos referiremos en lo que

sigue, tras la presentación preliminar que —a nuestro juicio— constituye el primer cap. de *DeI.*

I. El problema de Hermógenes y Crátilo

El *Crátilo* de Platón dejó planteada una cuestión de envergadura: si el lenguaje era un producto «natural» o «convencional». En apretada síntesis, Hermógenes, defensor de una concepción convencionalista del lenguaje, invita a Sócrates a formar parte de la discusión que él mismo y Crátilo, defensor de la posición que supone a los nombres exactos por naturaleza, están llevando a cabo. Sócrates parece refutar ambas posiciones por turno. Primero tiende a rebatir (385 a-428 b) la convencionalista, luego procede el análisis y final refutación (390 a-427 d) de la teoría del lenguaje natural, afirmándose (aunque tácitamente) en la existencia de las Ideas y un *artesano de los nombres* (Femenías, 1986: 244). Aristóteles, por su parte, en *DeI* afirma que el lenguaje es *símbolo (sýmbolon)* de las afecciones del alma (16 a 4) y la escritura es, a su vez, símbolo del lenguaje oral (16 a 5) optando por la posición de Hermógenes aunque sin mencionar el diálogo de su maestro. El lenguaje (oral) es, pues, sonido *(phónei)* significativo por convención (16 a 19) y está compuesto por nombre *(ónoma),* verbo *(rema)* y términos sincategoremáticos, es decir, sin significación propia, como artículos y conjunciones. Aristóteles distingue, pues, las especies o tipos de palabras que conforman oraciones.

II. Pollachós legómena

Traducido literalmente, *pollachós legómena* significa «dicho de muchas maneras» (*supra.* 4) o «se dice de muchas maneras» y, si bien es considerada una frase bastante críptica, se sugiere que alude a los diversos significados que adquiere un término que según se predique —como bien señala Aristóteles— de la sustancia o de los accidentes (Owens, 1963: 108). De cuántos modos «se dice» un término parece un ejercicio habitual en

los escritos del filósofo. Pero, es en las primeras líneas de *Cat.* donde define qué entiende por *homonimia* (= multivocidad). En efecto, allí leemos:

> «Se llama *homónimo* aquello cuyo nombre es en común mientras que la definición que corresponde es distinta.» (1 a 12.)

El ejemplo del mismo Aristóteles es «*zoion*» (= ser vivo, animal) y sirve para ilustrar la cuestión. En efecto «animal» puede predicarse de «este hombre de carne y hueso» y de «esta estatua de un hombre» *homónimamente* porque los objetos designados pertenecen a géneros diferentes (*supra* 3. IV), a saber, efectivamente «animal» en el primer caso y «estatua» u «objeto de arte» en el segundo. La *homonimia,* pues, implica igual nombre pero diferente definición por pertenecer a géneros también diversos, como queda bien establecido en *Tóp.* IV. Complementaria a esta definición, Aristóteles presenta de inmediato la de *sinonimia:*

> «Se llama *sinónimo* aquello cuyo nombre es común y cuya correspondiente definición es la misma.» (1 a 6.)

El ejemplo de Aristóteles es claro: «animal» se dice *sinónimamente* de «hombre» y de «buey», pues ambos pertenecen al mismo género. Una tercera clase de términos es mencionada: los *parónimos.* A continuación leemos:

> «Se llaman *parónimas* las que reciben su denominación a partir de algo, con diferencia en la inflexión.» (1 a 13-14.)

El ejemplo de Aristóteles es que de «gramática» se deriva «gramático» y de «valentía», «valiente». Obsérvese que del sustantivo hace derivar el adjetivo. Los estudios coinciden (Owens, 1963: 111) en que la última de las definiciones es una distinción puramente gramatical, mientras que las dos primeras implican también cuestiones de índole ontológica. Lo dicho puede resumirse de la siguiente manera:

HOMONIMOS:	igual nombre/diverso género/diversa definición.
SINONIMOS:	igual nombre/igual género/igual definición genérica.
PARONIMOS:	sustantivo → adjetivo (por derivación).

Sin duda, el grupo más interesante lo constituyen los *homónimos* pues a ellos responden los desplazamientos de sentido y la mayor parte de las falacias sofísticas. Así les dedica Aristóteles especial atención. Aunque no ofrece una clasificación acabada de los mismo es posible reconstruirla rastreando sus observaciones al respecto en diversos escritos:

	casuales
HOMONIMOS:	referenciales *(prós hén)*
	por analogía

En los primeros no es posible establecer ninguna relación o proporción, ejemplos en nuestro idioma son «vino» (bebida), «vino» (del verbo «venir»). En el segundo caso, el ejemplo de Aristóteles es «ser» y «bien» que se dicen «en referencia a» algo uno. En el tercer caso debe haber proporcionalidad (Owens, 1963: 118).

III. ¿De qué tratan las categorías?

A continuación de las definiciones que hemos estado examinando Aristóteles presenta una lista de *categorías* (1 b 25-2 a 10). También en otras obras las menciona pero en desigual número y orden. Tal como aparecen en *Cat.* ellas son: sustancia, cuánto, cuál, respecto de, dónde, cuándo, hallarse situado, estar, hacer y padecer. ¿A qué hacen referencia? Esta ha sido una de las cuestiones más debatidas del último siglo. En otras palabras: ¿son categorías ontológicas o de lenguaje? Ha habido, por cierto, defensores de ambas posiciones. Entre los primeros, el mismo Owens (1963: 315 ss.) las pone en relación con *Metaf.* VII y su análisis de la sustancia. En este sentido,

las considera categorías del ser. Esta interpretación primó durante muchos siglos y fue arduamente defendida en el medioevo. Entre los segundos, Trendelenburg, en el siglo pasado, planteó explícitamente la cuestión y la puso en estrecha vinculación con el significado mismo de *«kategoría»*, es decir, «proposición». La sustancia es, pues, el sustrato o sujeto de predicación y las restantes las formas de predicación posibles (Guariglia, 1977: 44). Esta tesis fue retomada por Benvèniste (1967: 63-74) en tiempos más recientes. Así, a su juicio, las categorías funcionan como un inventario de las propiedades que un pensador griego juzgaba predicables de un objeto, y así organizaban la experiencia (1976: 65). La sustancia no es sino el sujeto de predicación y las restantes son las formas adverbiales que modifican el sujeto. Por su parte «estar», «hacer» y «padecer» obedecen, según nuestro estudioso, a formas verbales típicas griegas como la voz medio-pasiva, la voz activa y la pasiva (pág. 67). No daremos solución a esta cuestión precisamente ahora, pero merece la pena que cuanto menos quede planteada (ver también *Metaf.* 1028 a 10-1028 b 7). Sea como fuere, lo cierto es que como plantea Ross (1924: 85) Aristóteles no presenta una «deducción de las categorías» ni argumenta para mostrar que lo real debe caer precisamente bajo esas divisiones. Ello lo inclina a pensar que efectivamente arribó a las categorías por inspección de las distinciones verbales y de la realidad, quizás conjuntamente.

IV. Vigencia del pensamiento de Aristóteles

¿Qué vigencia tiene el pensamiento de Aristóteles en el mundo actual?

En cuanto producto acabado, poca o ninguna: el heliocentrismo de la ciencia moderna y la concepción de un universo en expansión de la ciencia contemporánea son la expresión más opuesta a su cosmología geocéntrica y su universo cerrado; en biología, la eternidad y fijeza de las especies ha sido también refutada por el evolucionismo; el cefalocentrismo desplazó su concepción cardiocéntrica y la reproducción de las especies no

obedece sólo a la transmisión de la forma paterna en el receptáculo vacío de la madre como él la describiera. En fin, los ejemplos son numerosos y van desde la política a la ciencia.

Sin embargo, en otro sentido, su vigencia es total: seguimos en gran medida utilizando su terminología, las palabras «género», «esencia», «potencia» no nos son ajenas. Seguimos, de ordinario, empleando las mismas categorías de lenguaje-pensamiento que él acuñara y «vemos» el mundo en consecuencia, como un mundo de sustancias a pesar de los avances de la ciencia contemporánea. No hemos respondido a algunos de los problemas que dejara planteados ni modificado en nada su sistema deductivo. Recurrimos al método histórico al hacer filosofía, al análisis del lenguaje ordinario, a la inducción, a la taxonomía que elaboró... Pero quizás lo más importante de su legado esté en su capacidad crítica, el rigor de sus exámenes y la constante búsqueda de la sabiduría, la filosofía primera...

Cuando esto fue olvidado se erró el camino hacia ella. Por eso, si volvemos a preguntarnos por la vigencia de su pensamiento no podemos menos que responder que lo está en la medida en que forma parte del cimiento sobre el que se yergue la cultura occidental toda. Se lo tilde de empirista, se lo tache de metafísico su figura es signo de contradicción y disputa aún para los pensadores de hoy (Moreau, 1972: 288) porque todavía no han podido desembarazarse de su sombra. No sólo es esencial conocerlo como parte de la filosofía de occidente. Su interés es mucho más que histórico: por la fuerza de su pensamiento, su originalidad y la amplitud de sus intereses sigue siendo un objeto de estudio ineludible.

III.—LA ÉTICA NICOMAQUEA

1. El «plan» de la *EN*

En el *Corpus* se incluyen —como dijimos— tres tratados diferentes de ética: *EN, EE* y *MM*. La *MM* está lejos de ser considerada auténtica. Algunos estudiosos la creen una obra temprana por su influencia platónica, otros la consideran un escrito elaborado por algún discípulo (Lloyd, 1980: 202). La *EE* es generalmente considerada anterior y se la suele utilizar como información adicional a la *EN*. También arroja luz sobre el desarrollo de las teorías éticas del filósofo. La *EN* es, sin lugar a dudas, el más coherente y sistemático de los tratados de Aristóteles y, probablemente, entre sus obras mayores, la de más fácil y accesible lectura para que los estudiantes aborden primero. La *EN* forma, pues, un todo coherente del que presenta un cuidadoso esbozo en el libro I. Efectivamente, en el libro I se introduce el problema de la teleología (*supra:* 48-49), trata las diversas opiniones en torno a la noción de «bien» y de «felicidad», critica la teoría platónica del Bien-en-sí (*supra:* 30-31), define la felicidad como una «actividad de alma en relación con la virtud» y realiza (cap. 13) un breve excursus psicológico relacionado con las creencias que suelen sostenerse respecto de la felicidad de los muertos. Los libros II.1 a III.8 parten del punto de vista general sobre qué es la excelencia o virtud en grado sumo. Elabora en consecuencia su conocida doctrina del Justo Medio, cuyos antecedentes es posible rastrear en el *Político* de Platón y aún en el poeta Teognis (*Elegías* 219-220, p.e.). El Justo Medio se relaciona con la noción de *phrónesis,* que a veces se traduce como «sensatez», «cordura»

o «prudencia». Inevitablemente la acción nacida de la *phrónesis* implica la acción voluntaria. Aristóteles realiza un análisis paradigmático de la acción voluntaria que complementa con un examen de la «falta de voluntad» o *akrasía*. A partir del libro III. 6-7 examina el valor, la cobardía y la temeridad aplicando su doctrina del Justo Medio. Luego, en III. 9 V realiza un cuidadoso examen de las virtudes éticas, casi un estudio psicosociológico para arribar al concepto de «recta razón» *(orthós lógos)*.

El libro VI está dedicado a las virtudes intelectuales o excelencia de la razón. Describe, entonces, las virtudes *dianoéticas* o que se adquieren por aprendizaje y estudio.

El libro VII retoma una cuestión ya apuntada con anterioridad: cómo vencer las pasiones y no ser vencido por ellas. Es decir, cómo impedir que la voluntad se doblegue. Establece las diferencias entre virtud y vicio, continencia e incontinencia, recaba opiniones de otros filósofos y de los trágicos al respecto y se detiene, luego, en los opuestos placer-dolor. Por último, confronta las doctrinas de Eudoxo y Espeusipo sobre el placer *(hedoné)*.

Los libros VIII-IX son una digresión sobre la amistad, que Aristóteles tiene en alta estima.

El último libro (X) puede dividirse en dos partes bien definidas: X.1-5, retoma la tesis de Eudoxo y Espeusipo sobre el placer y agrega un análisis sobre la noción tal como Platón la entendió. Aristóteles pone en relación placer-actividad y razón valorando positivamente el placer que aparece como corolario de la actividad teorética. Por su parte, X.6-10 constituye una exaltación de la vida filosófica como la única verdaderamente feliz en grado sumo, pues la verdadera felicidad y el verdadero placer sólo se alcanzan en la vida gracias a la actividad del espíritu. Los bienes externos, la posibilidad de una educación esmerada, la pertenencia a una comunidad cuya legislación es justa contribuyen al logro de la felicidad, pero es, por encima de todo, el estudio de la filosofía lo que lleva al hombre a la felicidad suprema. Con este tratamiento de la felicidad retoma (y cierra) el planteamiento del libro I.

 Estilísticamente esta obra alcanza la calidad de los diálogos

platónicos en mayor medida que cualquier otra. Sin embargo, su posición, contenido y objetivos mucho distan de las discusiones sobre cuestiones morales que encara Platón en sus diálogos.

2. Libro I (1-13): la búsqueda de la felicidad

Se deben considerar fundamentalmente cuatro puntos principales de disidencia entre los tratamientos de Platón y Aristóteles respecto de las cuestiones éticas antes de abordar las teorías aristotélicas en sí mismas. La primera de ellas se refiere a la crítica explícita que Aristóteles formula a la Idea de Bien. Sobre este tema ya nos hemos referido (cap. II, 1) en el contexto de las críticas generales al maestro y no parece necesario volver sobre ello. Pasemos, entonces, al segundo de los puntos a considerar.

1. La ética no es una ciencia exacta

En *EN* 1094 b 11 ss. Aristóteles admite diferencias entre las ciencias en su materia de estudio, su objetivo y su método lo que lo lleva a concluir que se debe exigir a cada disciplina el grado de exactitud que corresponde a su naturaleza. Y la ética, afirma, no es una ciencia exacta como las matemáticas, sino más bien, una ciencia práctica como la medicina (ver nuestro cap. II, 2). El contraste con Platón no podría ser más marcado. Donde Platón ha utilizado como modelo de conocimiento a las matemáticas, haciendo de la ética una ciencia exacta, Aristóteles toma como modelo a la medicina y la política que hemos de atender con una precisión distinta. No es que niegue «objetividad» a la ética y caiga en un relativismo. Aristóteles es sutil en este punto. El bien y el mal no son tema de convención y menos aún de conveniencias; pero tampoco pueden darse en ese terreno pruebas absolutas y reglas universales e inamovibles. La distinción entre el bien y el mal, según cree, es natural, pero la ética, al igual que la medicina, trata de casos singulares, de particulares sensibles, y aún cuando las

generalizaciones son posibles sólo son verdaderas para la mayoría, pero no sin excepción.

II. Todos pueden ser felices

También difiere de Platón respecto de quienes alcanzan la felicidad. El fundador de la Academia insiste en que sólo el filósofo es verdaderamente feliz. Aparte de él, pocas personas (o ninguna) pueden serlo y solamente al término de un largo entrenamiento o aprendizaje gracias a que el individuo se desprende de las confusas experiencias del mundo sensible y accede a las Ideas. La posición de Aristóteles es más «mundana». Todos pueden alcanzar la felicidad bien que de diversa manera, grado o medida. Pero no es algo a lo que sólo unos pocos «elegidos» llegan. Aristóteles no duda en revisar las opiniones de los hombres comunes al respecto y «clasificar» de cuantas maneras se entiende la noción de felicidad. Cierto es que hay un sentido en el que se usa el término de modo más excelso, pero ello indica grados, no carencia total de felicidad. Esto marca un punto más de contraste. Efectivamente, Platón desconfió siempre de la opinión popular sobre cualquier tema, y más aún sobre la cuestión ética. Aristóteles se apoya en las opiniones de la mayoría para iniciar su investigación acerca de qué es la felicidad. Aplica aquí su método de comenzar por lo «más próximo a nosotros», lo primero para nosotros y a partir de ahí remontarse a la generalidad. En efecto, el método dialéctico requiere, en primer término, de la opinión aceptada por todos, o por la mayoría o, al menos, por los más sabios (*Tóp.* 100 b 20), forma así premisas plausibles (no necesarias) que le permitirán arribar a conclusiones de igual índole porque como advierte en *Rét.* (1357 a 26) todas nuestras acciones tienen carácter contingente y no están determinadas por la necesidad. Estos supuestos son los que recoge en *EN* 1095 a 20 a propósito de la felicidad.

III. ¿Descripción o prescripción?

A las diferencias ya mencionadas entre ambos filósofos cabe agregar otra que tiene que ver con la «dosis» de descripción y de prescripción que cada uno utiliza en su teoría ética. Platón, en sus diálogos, tiene como intención recomendar y persuadir aunque esto no esté siempre explicitado. Ello significa que la proporción de prescripción de sus escritos es más alta que la de descripción, o dicho con otras palabras, se interesa más en cómo deberían ser los hombres que en cómo realmente son. Aristóteles, en cambio, tiende a «tomarlos como son» y describir sus actitudes y reacciones ante ciertos acontecimientos. En ese sentido, sus pasajes descriptivos son más numerosos que los prescriptivos. Si bien en muchas ocasiones rechaza los puntos de vista en el sentido común no lo hace sino después de haber examinado minuciosamente su propuesta; y es partiendo de ese análisis que intenta persuadir, como en el último capítulo de la *EN* en el que, tras reconocer distintos grados de felicidad, se esfuerza en mostrar que el más excelso es el que está en relación con la vida teorética.

IV. Planteamiento del problema

El tema de investigación que propone Aristóteles es el bien del hombre, especialmente el bien más alto o supremo. Pero, en el término «bien» todos (o casi todos) están de acuerdo (*EN* 1095 a 17). El «bien» es la felicidad *(eudaimonía)*. Se desplaza, entonces, la investigación hacia qué es, en verdad, la felicidad. No hay en esto acuerdo. En efecto, el hombre sencillo suele considerar felicidad algo simple u obvio, como el placer. Con frecuencia, las respuestas remiten a tres grupos diferentes: felicidad es a) poseer riqueza, o bienes materiales, o salud si se carece de ella, aquello, en definitiva, que resulta placentero. Otros, los estrategas y soldados, ponen la felicidad en b) el honor. Por último, los filósofos y los sabios consideran felicidad c) a la actividad teorética. Así, «bien» aparece relacionado con una actividad diferente en cada caso *(homonimia prós*

hén) (ver nuestro cap. II, 4, II). Es decir, el bien tiene relación con un *fin (télos)*. Pero, hay al menos dos tipos de fines: los que perseguimos como medio para alcanzar otra cosa que consideramos más alta, y los fines en sí mismos o últimos. De la primera clase son el placer, el honor, el dinero. A la segunda clase pertenece la felicidad, que perseguimos por sí misma. Así, la felicidad es un fin en sí mismo autosuficiente. Pero debe considerarse cuál es la actividad más propia del hombre para saber cuál será su «bien» y, en consecuencia, su felicidad. Del escultor, por ejemplo (*EN* 1097 b 22 ss.) el fin será esculpir bellamente, ese será su bien y hallará en ello su felicidad. Pero, además de las «felicidades» de este o ese hombre, ¿cuál es la actividad del *hombre en tanto tal?* El ser humano posee, ciertamente, varias funciones vitales que comparte con los demás animales, así se nutre, crece, percibe, etc. pero hay «algo» que lo distingue, su diferencia específica: su razón. La función o actividad propia del hombre es, pues, el ejercicio de su razón. La razón es una «actividad del alma» (*EN* 1098 a 7). Será más excelente la actividad de la razón. Ese será su bien (*EN* 1098 a 16 ss.): la actividad del alma de acuerdo a la virtud más completa y mejor, durante toda la vida, pues el hábito hace al hombre feliz, no la acción de un día o un corto período de tiempo. Otras opiniones sobre qué es la felicidad aparecen como hitos o aspectos de estos tres sentidos mencionados (1098 b 27 s.). Reconoce, al mismo tiempo, que la felicidad debe contar con ciertos bienes externos como la fortuna moderada, la salud, los amigos, etc. No propone Aristóteles un ideal ascético sino, más bien, una felicidad teorética pero «humana». Una persona, reconoce, no puede ser feliz si es terriblemente fea o pobre o padece de grandes dolores a causa de la enfermedad. Observemos con Lloyd (1980: 213) que las necesidades «mundanas» que propone Aristóteles distan de tener el mismo peso en, p.e. Sócrates. Mucho menos aún en las escuelas socráticas menores de cínicos y cirenaicos, con toda seguridad, interlocutores tácitos de Aristóteles en este punto. Los bienes externos, contribuyen a la felicidad, pero dependen del azar. En cambio, la felicidad misma es una actividad del alma del hombre y surge gracias a su esfuerzo. La felicidad es, pues, la

mejor cosa, la más noble y la más placentera (*EN* 1099 a 24) que alcanza el hombre durante su vida.

V. La felicidad y el modo de vida

Hemos dicho que todos los hombres acceden a la felicidad en el modelo aristotélico (*supra:* II) y esto es así pero con una salvedad de no poca importancia. Efectivamente, si bien Aristóteles reconoce que *todos* pueden alcanzar la felicidad *no todos* la alcanzan en igual grado. Aristóteles enumera algunos «bienes externos» como condición para la felicidad. Entre esos bienes, aunque no lo mencione, debe encontrarse sin duda la libertad entendida en oposición a la esclavitud. En *Pol.* (1253 b 32 ss.) Aristóteles divide a los instrumentos en *inanimados* (un timón, por ejemplo) y *animados* (un esclavo) y poco más abajo agrega que si las lanzaderas tejiera solas y los plectros tocaran solos la cítara, no habría necesidad de esclavos. Parece evidente que el margen de felicidad que le cabe a un esclavo es mínimo o nulo. Tal vez, para el esclavo la felicidad esté en topar con un «buen amo». No es necesario ahondar en la diferente clase de vida que llevarán amo y esclavo y, en consecuencia, la diferente felicidad de que goce cada uno.

Ahora bien, como la felicidad depende del esfuerzo humano y no es don de los dioses, ni animales ni niños pueden ser felices pues no son capaces de la «actividad del alma de acuerdo a la virtud» que se requiere para serlo. Además, y dado que las mujeres son inferiores a los varones, por naturaleza (*Pol.* 1254 b 13-15) y carecen de «facultad deliberativa con autoridad» (*Pol.* 1260 a 12 ss.) resulta dudoso que puedan alcanzar el grado de felicidad que alcanzan los varones. Aristóteles agrega que si bien *todos* participan de las virtudes morales, no todos de la misma manera, sino cada uno, de manera suficiente según su función (*érgon, Pol.* 1260 a 16-17).

3. Libro II-III. 8: la recta acción

Aristóteles ha definido el bien del hombre diciendo que es una actividad del alma conforme a la virtud *(areté)*. Necesita ahora definir qué entiende por *virtud*.

Comienza el libro II de la *Etica* clasificando las virtudes en: a) éticas y b) dianoéticas (o morales e intelectuales, como se las denomina a veces). Interesa, en primer término, investigar cuál es la virtud ética y cuál el modo de alcanzarla.

I. El hábito

A diferencia de Sócrates, Aristóteles no considera que los hombres cometen errores por ignorancia. Antes bien, es posible errar y «saber». Nadie es bueno o malo por naturaleza, sino que debe ser educado para obrar/actuar/proceder correctamente (bien). Así, la virtud ética se origina en la costumbre *(éthos)*. Para Aristóteles es claro que ninguna de las virtudes se produce en nosotros naturalmente ni existe por naturaleza (*EN* 1103 a 20) sino que se arriba a ellas por hábito o costumbre. No quiere decir esto que se produzcan *contra* la naturaleza, sino que el ser humano está naturalmente predispuesto a formar hábitos mediante la costumbre y depende de los hábitos que forme (especialmente de niño), para que sea o no virtuoso. Incluso, aún habiendo disposiciones naturales —agrega Aristóteles— si no se ejercitan no se perfeccionan. Adquirimos virtudes como consecuencia de actividades anteriores (*EN* 1103 a 31), pues, como en las artes, hay que hacer habiendo aprendido y se aprende haciendo (a 33). Esta formación de hábitos rige también para las ciudades, de ahí la importancia de la legislación y de los buenos legisladores (1103 b 1) tanto como de la educación y los buenos educadores (1103 b 25).

La tesis aristotélica no es circular como podría parecer. Su punto principal es la imposibilidad de adquirir una disposición virtuosa de otro modo que practicando actos virtuosos. Pero el problema obvio es ¿cómo podemos obrar valientemente, sin ser valientes? La respuesta de Aristóteles tiene dos partes. Prime-

ro, las virtudes son resultado de la práctica y del hábito, como ya dijimos. La correcta crianza hace la diferencia. Un hombre se hace valiente porque ha crecido viendo y practicando actos de valentía. Segundo, debemos notar que en Aristóteles la palabra «valiente» tiene dos significados: uno respecto de la persona que ejecuta ciertos actos, el otro respecto de los actos mismos. «Valiente» aplicado a la persona se refiere a un rasgo de carácter, ya adquirido. «Valiente» respecto de los actos confirma la disposición de la persona que los ejecuta. Es decir que la persona puede ejecutar un acto valiente sin que su disposición sea precisamente la de la valentía, pues realizar uno o dos actos valientes no es ser valiente, sólo el hábito hace a la persona valiente realmente (Lloyd, 1980: 215). La persona valiente debe actuar deliberadamente (no por azar ni por ignorancia del peligro) y conocer la calidad de su acto que debe ser, además, resultado de una elección (*EN* 1105 a 31) y reflejo de firme disposición.

II. Elección y disposición

Como acabamos de ver, una persona virtuosa sea cual fuere su virtud no lo es por azar. La virtud no es una afección *(páthos),* ni una facultad *(dýnamis)* sino un hábito o disposición *(héxis).* Por hábito o disposición Aristóteles entiende el modo en que estamos dispuestos a actuar en relación con las afecciones. Luego, la virtud moral no puede ser más que elección; una disposición que implica elección *(proairetiké).* Ahora bien, la virtud pertenece al género de las disposiciones que implican elecciones, fundamentalmente respecto de los placeres y de los dolores (*EN* 1104 b 8 ss.), se debe encontrar, entonces, cuál es la diferencia específica del tipo de elección que es la elección moral. Aquí es donde Aristóteles desarrolla su famosa doctrina del Justo Medio junto con la noción de inteligencia práctica o *phrónesis.*

III. El Justo Medio

Aristóteles presenta la siguiente definición:

> «Es, por tanto, virtud una disposición electiva, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente *(phrónimos)*.» (*EN* 1106 b 36-1107 a 1.)

Aristóteles introduce su doctrina del Justo Medio con dos analogías: una en referencia a las artes y artesanías en general y la otra a la medicina, ambas poco felices (Lloyd. 1980: 217). Los buenos artesanos tienden a la proporción, a la medida, al equilibrio entre los extremos del exceso y la carencia que destruyen la belleza de la obra (*EN* 1106 b 9 ss.). Por su parte, el médico tiende a restablecer la salud, el equilibrio del organismo y para ello prescribe dietas, ejercicios, etc., según cada individuo particular (*EN* 1104 a 11 ss.). Las virtudes y los vicios se relacionan de modo similar. En todas las acciones cabe el exceso y la insuficiencia o carencia. Así, el *término medio* entre la carencia (o defecto) y el exceso es la virtud. La regla general de que las virtudes y los vicios están en relación con una escala de excesos, medios y defectos, y que la virtud radica en el medio de dos extremos se establece en *EN*. II. 6. En efecto, allí define qué entiende por término medio:

> «Llamo término medio de una acción al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos, y en relación con nosotros...» (*EN* 1106 a 30-32.)

Pero Aristóteles acota esta doctrina. Primero, aclara, hay ciertos vicios que no cuentan con una correspondiente virtud: la malicia, la envidia, el asesinato, etc. «Simplemente, hacer cualquiera de estas cosas está mal» (*EN* 1107 a 15). Segundo, el término medio al que debemos llegar en nuestras acciones no es un medio matemático, como «3» es la mitad de «6», sino un medio «en relación a nosotros». Para explicar qué significa esto Aristóteles apela a un ejemplo de la medicina. En efecto, la dieta que debe prescribirse a un atleta no es la misma que la que debe seguir un niño o un anciano. Cierta cantidad de alimentos (o de calorías) es mucha o poca en relación a quien deba ingerirla (*EN* 1106 a 36). Es necesario tener en

cuenta el individuo. No debe entenderse esto como un relativismo. No es que cualquier cantidad de comida sea adecuada, sino que efectivamente *hay una cantidad adecuada* que será prescripta por el médico. En forma similar, cuando se determina dónde radica el Justo Medio en relación a una acción, se debe tener en consideración la disposición particular del individuo. El medio es, pues, «relativo a nosotros» y no en absoluto. Es aquel que determinaría para cada caso «un hombre prudente», es decir, un individuo cuya inteligencia práctica le permite evaluar lo *adecuado* para una situación dada. Esto es, decir y hacer en el momento preciso, lo preciso y en relación a la gente precisa (*EN* 1106 b 21). El Justo Medio se relaciona, de este modo, con la noción de *oportunidad (kairós)* o conveniencia (*EN* 1109 a 26 ss.). Para encontrar el Medio es necesario tener en cuenta todas las circunstancias del caso y eso es una labor difícil. Ejemplifica el problema en *EN* 1137 a 4 ss. donde puntualiza las dificultades que implica conocer en qué radica la justicia, cómo significa mucho más que entender la ley y cómo, al igual que la medicina, la justicia no consiste meramente en el conocimiento de las reglas generales sino en su aplicación a circunstancias y casos particulares.

La doctrina del Justo Medio ha sido extensamente criticada. Algunos autores consideran que intenta ser una regla absoluta, como si Aristóteles al descubrir una escala que va del exceso al defecto generalizara su observación y se limitara a aplicar la regla dogmáticamente. Pero es exagerado entender así su propuesta. Antes bien, el Justo Medio requiere y exige el análisis cuidadoso del caso particular en toda su especifidad; sólo después es posible encontrar el medio (Lloyd, 1980: 221) y aún así, no es regla sin excepciones. En ningún momento Aristóteles sugiere que la doctrina del Justo Medio proporcione, por sí misma, la solución al problema de qué es la virtud. Lo máximo que esta doctrina general puede indicar es dónde tenemos que comenzar a mirar en la búsqueda de la virtud y sugerir que debemos encontrarla dentro de los límites de una cierta gama de posibilidades cuyos extremos son más fácilmente detectables. Pero la decisión es individual y la situación también lo es. Corresponde a la naturaleza ética precisamente tratar de situa-

ciones únicas donde deben sopesarse las circunstancias particulares.

Otros aplican una crítica diferente: Aristóteles sugiere adoptar una escala cuantitativa a diferencias esencialmente cualitativas y esto parece inapropiado o artificial (Lloyd. 1980: 222). Esta crítica tiene mayor fuerza. La generosidad y la avaricia implican aspectos cuantitativos. Pero, ¿puede aplicarse este tipo de análisis a todas las virtudes? Por cierto, nuestro vocabulario cotidiano está plagado de expresiones como «mucho», «muy poco» aplicadas a sentimientos, disposiciones y actividades. Aristóteles parece haber elaborado con cuidado su esquema de vicios y virtudes al punto de reconocer cuándo un determinado extremo carece de nombre y es necesario acuñarle uno a fin de completar el esquema, cubriendo así lo que quizás hay considerado como una deficiencia de la lengua griega. La doctrina es una generalización descriptiva que intenta producir cierta luz en el análisis de cierto número de virtudes. Parece, además, que precisamente al sobrepasar un aspecto cuantitativo la «previsión» se transforma en «avaricia», por ejemplo.

La doctrina del Justo Medio ofrece, pues, un marco general de análisis. Es en sí misma (al decir de Lloyd: 223) antidogmática y no caben dudas de su agudeza y minuciosidad al tiempo que reconoce las dificultades y complejidad del tema. Es, pues, una guía para la *recta acción*.

IV. Responsabilidad y acción

El libro III se inicia con una investigación acerca de los actos voluntarios e involuntarios que es también útil al legislador (*EN* 1109 b 35). Parece, afirma Aristóteles, que lo involuntario es lo que se hace por fuerza o por ignorancia. Es forzoso aquello cuyo principio es externo (acciones compelidas) como un piloto cuya nave es arrastrada por la fuerza de la tempestad (1110 a 4). En cuanto a «por ignorancia» es necesario investigar si, a su vez, la ignorancia es voluntaria o involuntaria. Aristóteles puede, en consecuencia, clasificar las acciones en: (a) *voluntarias,* (b) *involuntarias,* (c) *mixtas,* que suponen evitar un mal

mayor, como cuando el piloto de la nave arroja la carga para impedir que se hunda (a 10).

Como vemos, la distancia de Aristóteles respecto de Sócrates y Platón es importante. Platón se aferró a la máxima socrática de que todo error o vicio era involuntario, era ignorancia; ahora Aristóteles rechaza tal posición analizando minuciosamente las acciones que se cometen por ignorancia. ¿Qué entendemos por ignorancia? ¿Es involuntario un acto que cometemos bajo un estado de ira o cegados por la cólera? ¿Es que ignoramos que somos iracundos o coléricos? ¿Es involuntario un acto realizado por ignorancia de lo conveniente? o, por el contrario, ¿es falta de reflexión? (*EN* 1110 b 30-32). El que los fines por los que actúa una persona sean erróneos no la exime de la responsabilidad de los actos que realiza. La única ignorancia que absuelve de responsabilidad es la ignorancia acerca de una o varias circunstancias de nuestra acción, siempre y cuando esa ignorancia no pudiera atribuirse a negligencia o descuido: nadie está obligado a suponer que dando de beber a alguien para salvarlo éste morirá (*EN* 1111 a 15), pero todos están obligados a practicar jabalina con un botón en la punta. Del mismo modo, los actos cometidos por deseo (pasión) son voluntarios, pues «el objeto de la elección está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será, pues, también deseo deliberado...» (*EN* 1113 a 10-11). El deseo tiene que ver con la obtención de un fin, la deliberación, entonces, debe tener que ver con *los medios* para la obtención de tal fin. La elección de los medios es voluntaria y, en consecuencia, cada individuo es responsable de tales elecciones (*EN* 1113 b 5 ss.). De esto concluye Aristóteles que tanto los servicios como las virtudes son voluntarios y corresponden a las personas que los tienen tanto el reproche como la honra.

4. Libros III.9-V: las virtudes éticas

Después del tratamiento aristotélico de la voluntariedad o no de las acciones sigue una discusión bastante detallada sobre las virtudes éticas que culmina en el Libro V en un extenso

examen en torno a la justicia que ocupa casi todo el libro. No podemos analizar en detalle todas las virtudes, por lo que prestaremos atención a su análisis de la valentía, primero, de la *megalopsychía* o grandeza de alma luego, para culminar con un examen de la justicia en sus dos acepciones «universal» y «particular».

I. La valentía (andreía)

En principio, la valentía es un término medio entre el miedo y la temeridad (*EN* 1115 a 6-7). Esto significa que el hombre valiente habrá de sentir miedo pero resistirá a lo que teme como se lo manda su razón. Si no temiera sería por ignorancia, en cuyo caso no podría ya hablarse de valor. De hecho hay cosas temibles, como la calumnia, la infamia, la enfermedad (a 10) y no es vergonzoso temerles, lo vergonzoso es, en todo caso, no poder enfrentar ese temor. De todos modos, lo temible no es lo mismo para todos (1115 b 6) ni todos temen en igual grado: hay cosas más temibles que otras y hay hombres que temen más que otros (b 14). Ahora bien, es valiente quien se sobrepone a lo que teme y sufre como la razón le ordena (b 20), soporta el peligro (1116 a 14) y logra el equilibrio entre lo temido y eso que debe realizar.

Aristóteles distingue varias clases de valentía: el valor de los ciudadanos (o cívico) que es el más parecido al verdadero valor que nace de la virtud (1116 a 20); el de los soldados profesionales (1116 b 5), pues nace de la experiencia; el coraje que suele tomarse por valentía pero surge del arrebato (1116 b 25) y por último el de los animosos que sin ser verdaderamente valientes a veces lo parecen porque son intrépidos (1117 a 10).

En síntesis, el valiente actúa «por excelencia» y por «amor a la excelencia» (1120 a 23), complaciéndose en ello.

II. La «grandeza del alma» (megalopsychía)

Aristóteles, después de la valentía, analiza el dominio de sí, la liberalidad (ya en el libro IV), la magnificencia o exhibición

elegante de la riqueza y en IV.3, introduce la *megalopsychía,* palabra que suele traducirse por «grandeza de alma» o magnanimidad.

Como su nombre indica (*EN* 1123 a 35) tiene por objeto grandes cosas. ¿Qué cosas? pregunta Aristóteles. Pues bien, aquellas cosas de las que un hombre se considera merecedor, pues es necio quien posee grandes cosas sin considerarse merecedor de ellas (1123 b 4). Vemos, pues, que la modestia no es virtud para Aristóteles. La magnanimidad es un «ornamento de virtudes» (1124 a 1-2). El hombre de «alma grande» es digno de grandes cosas y lo sabe sin ser vanidoso. La vanidad es el extremo por exceso y la humildad por defecto, el magnánimo es quien se reconoce digno de «cosas grandes» y efectivamente lo es. Así, es digno de honor (1124 a 23-6) y de admiración. Pero al magnánimo le complace beneficiar a otros, pues es señal de superioridad (1124 b 10). No será dado a la admiración «pues nada es grande para él» (1125 a 3). Tenderá a poseer obras de arte más que bienes útiles como señal de autosuficiencia, pero no será altanero. Tampoco desdeñoso, adulador, murmurador o dado a lamentarse (a 4).

Las «virtudes» que describe Aristóteles marcan, sin duda, un notable contraste con las virtudes cristianas, ésta parece ser buen ejemplo.

III. La justicia (dikaiosýne)

El libro V es un prolongado tratamiento de la justicia. Aristóteles parte de la observación de que todos los hombres consideran que «justicia» es una disposición según la cual se obra y se quiere lo justo (*EN* 1129 a 6-12). Ahora bien, distingue dos sentidos del término: uno amplio en el que justicia es equivalente a obediencia a la ley. Así, justo es quien obedece e injusto quien transgrede la ley (1129 b 1). Y un sentido más restringido que significa equidad o distribución equitativa.

Aristóteles lleva a cabo el tratamiento de la justicia en estrecha relación con el de injusticia, considerada un vicio. La oposición es, así, manifiesta.

El tratamiento de la justicia como *lo legal* se vincula, por cierto, con la *República* de Platón. En ese sentido, la justicia será equivalente a la virtud cabal «en relación a alguna cosa» (b 27), pues la ley tiene que ver esencialmente con las relaciones entre los ciudadanos y está prescripta para el bien común (*Pol.* 1252 a) pues todo en la ciudad está dispuesto para el bien. Corresponde en este sentido a la ley legislar a fin de lograr buenos ciudadanos para el Estado (*EN* 1129 b 29). Así, corresponde al Estado ocuparse del bien común, de la virtud de sus ciudadanos y, además, de su educación (*Pol.* 1337 a 20 ss.), una y la misma para todos.

La segunda clase de justicia es conocida generalmente como «justicia distributiva». En este caso, lo justo depende al menos de dos cosas (*EN* 1131 a 14): será entonces un término medio entre dos extremos. Es, pues, una especie de proporción no numérica sino de razones (1131 a 30-31) y requiere cuatro términos: donde A es a B como C es a D. Por tanto, la unión del término A con C y del B con D constituyen para Aristóteles lo justo en la distribución, y esta justicia es un término medio y lo justo es proporcional (*EN* 1131 b 4-10).

Una especie diferente a la justicia distributiva lo constituye la que Aristóteles denomina «justicia correctiva» y que impera en los tratados mutuos, voluntarios e involuntarios (*EN* 1131 b 25). Algunos autores (Rowe. 1979: 193) la incluyen en el grupo de la que denominan «justicia particular», junto con la distributiva, ambas opuestas a la «justicia como obediencia a la ley». Sea como fuere, parece que a Aristóteles le interesa examinarla por separado y la diferencia con claridad de la anterior. Mientras que en la justicia distributiva rige la proporcionalidad geométrica, en la justicia correctiva debe regir la proporcionalidad aritmética (*EN* 1132 a 1). Es decir: A + B/2. De este modo, la justicia se define como un término medio, pero ésta vez entre dos extremos que son «padecer injusticia» y «cometer injusticia» (a 5 ss.). En estos casos el juez debe restablecer la igualdad que había sido violada. Aristóteles a veces habla de «ganancia» y «pérdida» en estos casos, a fin de hacer más clara su posición.

En V. 5 Aristóteles analiza la noción de reciprocidad en relación con la concepción pitagórica de justicia para pasar luego

en V. 6 a examinar la justicia política, las relaciones entre justicia natural y convencional (V. 7) y la justicia en relación con otras virtudes (V. 8-10). El último capítulo (V. 11) analiza la posibilidad de cometer injusticia contra uno mismo. Revisaremos, rápidamente, la concepción de justicia natural *(physikón)* y convencional *(nomikón)*.

La justicia política es de dos clases: natural y convencional (o legal), natural porque está (hay) en todas partes y no está sujeta al parecer humano (1134 b 20 ss.); convencional, porque legisla sobre esto o aquello: si se debe ofrendar una cabra y no dos ovejas, por ejemplo (1134 b 24). Estas últimas corresponden a la clase de leyes que pueden ser cambiadas. Aristóteles parece estar dirigiéndose a los sofistas que sostenían que todas las leyes eran convencionales. Así, por ejemplo Critias de Atenas —según se sabe— sostenía que a un tiempo en el que reinaba la fuerza y la violencia le había sucedido otro en el que los hombres habían establecido leyes punitivas que reinasen por sobre todos ellos (Mondolfo. 1974: 142). Aristóteles, en cambio, parece establecer que, por un lado, la ley en tanto tal es natural o, al menos, connatural al hombre, como la comunidad (*Pol.* 1252 b 14, *koinonía katá phýsin)* y, por otro, cada legislación en particular presenta diferencias. Es más, hay muchos conjuntos de leyes, constituciones, etc. que difieren entre sí, como la misma recopilación aristotélica de constituciones (que no nos han llegado) debió hacerle notar.

5. Libro VI: las virtudes intelectuales

El detallado examen de virtudes y vicios morales de los libros III-V contiene muchos temas de interés en los que no podemos adentrarnos. Debemos, pues, retomar una cuestión ya mencionada a fin de continuar el hilo de nuestra exposición. En efecto, Aristóteles recomienda la elección del Término Medio, no el exceso ni el defecto, pues es el término medio el regido por la recta razón (*EN* 1138 b 17-20). Es menester, pues, definir qué se entiende por «recta razón». Para hacerlo, Aristóteles analiza las virtudes intelectuales *(tés dianoías)*.

I. Las virtudes intelectuales y su objeto

Al final del Libro I, Aristóteles ha identificado a las virtudes por excelencia como virtudes intelectuales. En *EN* 1139 b 16 ss. las identifica como formando parte de cinco clases: *tékne, epistéme, noûs, phrónesis* y *sophía,* que suelen traducirse por: arte, ciencia, intelecto, prudencia y sabiduría. En síntesis, el «arte» está en relación con la capacidad de fabricar, más que de actuar o hacer, pero es una virtud intelectual de todos modos, porque involucra un proceso de razonamiento. La «ciencia» o «conocimiento científico» concierne a lo que es inmutable y no puede ser de otra manera, es un estado o capacidad para demostrar conexiones entre las cosas en esa esfera. El «intelecto» está considerado la facultad por la que obtenemos el conocimiento de los primeros principios o puntos de partida de toda demostración. A veces se traduce por «entendimiento intuitivo» y Aristóteles se explaya sobre el tema fundamentalmente en *SAn,* como veremos más adelante (Cap. IV). La «prudencia» es denominada también «inteligencia práctica» y se relaciona con la capacidad de deliberar rectamente sobre lo conveniente. Por último, la «sabiduría» está en relación con la excelencia. Es sabio Fidias, el escultor, porque lleva su arte al grado sumo de excelencia. Es sabio Homero, el poeta, porque su poesía superó a las demás. Pero hay un sentido más alto aún de sabiduría y está en relación con el conocimiento de los principios y de la verdad (*EN* 1141 a 15-20).

Sin embargo, para la vida en la ciudad *(polis),* Aristóteles destaca la importancia de la prudencia. Esta es la virtud que interesa examinar muy especialmente en relación a la vida política.

II. La prudencia (phrónesis)

Recordemos que la definición de virtud moral dice que la virtud es una disposición que implica elección y que radica en el justo medio relativo a nosotros tal como lo definiría el hombre prudente. El valor, por ejemplo, consiste no sólo en

tener el adecuado sentimiento de seguridad sino también en tenerlo en relación a los objetos adecuados y en el momento adecuado *(kairós)*. Pero la deliberación acerca de esos factores, las circunstancias de la acción individual, corresponden a la inteligencia práctica o prudencia.

La obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto y la prudencia brinda los medios para ese fin (*EN* 1144 a 7-9). Si bien ambos elementos parecen inseparables, lógicamente es posible distinguirlos (1) es la deliberación acerca de los medios y (2) el deseo por la obtención de los fines. Ahora bien, para Aristóteles, la prudencia es inaceptable sin virtud moral, ya que esta última provee los fines correctos en cada caso. La prudencia sin virtud moral es mera astucia. En cambio, la prudencia o inteligencia práctica no es mera capacidad deliberativa acerca de cualquier fin, sino en relación con los fines morales que la virtud determina (Lloyd, 1980: 226). El fin correcto, pues, lo brinda la virtud moral que es en sí misma el resultado de la ejercitación y el hábito. El modo en que es posible obtener tal fin conlleva un proceso de deliberación consigo mismo, de meditación y decisión *(boúleusis)* que, eventualmente, nos lleva hacia lo que queremos. Aristóteles imagina que este proceso es bastante completo. Por él, la inteligencia práctica reconoce que algo lleva a un fin deseado «X», y que ese «X» lleva a otro fin subsiguiente, etc. de modo que comprobamos si algo está en realidad dentro de los límites de nuestras posibilidades. Esta actividad está en estrecha relación con la elección (ver: 3. II). Cuando la deliberación se detiene, actuamos. En realidad este proceso tiene relación con el silogismo práctico de Aristóteles. En un silogismo práctico, cada premisa se encadena y la conclusión es una acción, no otra premisa. La acción es, pues, particular (1141 b 16). Aristóteles señala algunos inconvenientes en este tipo de silogismo: supongamos (1141 b 19 ss.) que a alguien se le recomienda cuidar su salud. Para hacerlo convendría que consumiera carnes magras. Puede suceder que no sepa (1) cómo cuidar su salud, (2) qué carnes son magras, (3) qué significa carnes «magras». En tal caso no habría «conclusión» es decir una acción derivada de una serie de conocimientos

que llevan a *esa* determinada acción. Obviamente nuestro supuesto enfermo no cuidaría su salud, lo que podría considerarse una «acción» por «omisión». Pero éste no es el problema que le preocupa a Aristóteles, sino mostrar la acción, en el silogismo práctico, como conclusión de una serie de premisas encadenadas, cada una de las cuales presenta sus propias dificultades.

La prudencia es práctica pero debe poseer ambos niveles de conocimiento (b 23).

6. Libro VII.1-10: la debilidad de la voluntad

El libro VII puede dividirse en dos partes bien diferenciadas: la primera, de la que trataremos en este apartado, se relaciona con la voluntad y la falta de voluntad o «debilidad de la voluntad». A veces se lo ha reconocido como el problema de la «continencia» y de la «incontinencia» y está en estrecha relación con los deseos.

La segunda parte, VII. 11-14, la examinaremos junto con X. 1-5, ya que ambas tratan sobre el placer y constituyen análisis complementarios.

I. La akrasía

No debe entenderse *voluntad* en Aristóteles en el sentido contemporáneo del término. Conviene, pues, revisar el pasaje de *EN* en que el filósofo presenta el tema. En *EN* 1145 a 15 Aristóteles introduce un cuadro de virtudes y vicios que se corresponden y que podríamos resumir del siguiente modo:

Disposiciones morales que deben:

a) *evitarse*	b) *emularse*
•vicio/malicia *(kakía)*	•virtud *(areté)*
•incontinencia o debilidad de la voluntad *(akrasía)*	•continencia o dominio de sí *(egkráteian)*
•brutalidad *(theriótes)*	•heroicidad o virtud sobrehumana *(kaloũmen)*

Como se ve, es un problema complejo. Aristóteles tiene una teoría bastante sutil sobre la voluntad que se relaciona con el autocontrol, la estima de sí y la diferencia que existe entre acciones voluntarias e involuntarias sobre las que nos hemos referido brevemente (págs. 78-79). Pero, sin duda, el tema más importante de este estudio lo constituye su examen de la *akrasía*. Muy probablemente sea Sócrates el blanco de sus críticas, pues la debilidad de la voluntad apunta al error (o vicio) no por ignorancia, sino por falta de dominio de sí o voluntad para apartarse de él y realizar la acción adecuada. *Akrasía* es el término que emplea para designar el estado o disposición *(éthos)* de alguien que está «subyugado», «que no es dueño de sí» por la ira, o que está «fuera de sí» por la cólera. De todos modos, los actos realizados bajo ese estado son «voluntarios» según vimos anteriormente. Es decir, quien los realiza es un ser humano responsable, pero ¿cómo es que alguien obra incontinentemente siendo que juzga correctamente? Lo que resulta claro para Aristóteles es que antes de que se encuentre en el estado en cuestión no piensa que debe actuar como lo está haciendo (*EN* 1145 b 25). El tipo de caso del que se está ocupando Aristóteles es aquel en el que un hombre aparentemente sabe (o cree) que no debe hacer una determinada cosa, pero se propone hacerla: sabe que los dulces son perjudiciales para su salud, pero igualmente los come. Rechazada la tesis socrática de que lo «hace por ignorancia», queda un problema por solucionar: aparentemente, este hombre actúa voluntariamente *en contra* de su propio bien. El intento de solución lo inicia en 1146 b 31. Allí, Aristóteles propone investigar si el incontinente actúa con conocimiento o no. En principio, propone dos maneras según las cuales un hombre puede actuar «contra su mejor conocimiento»: habiendo aprendido algo, pero sin tomarlo en cuenta (1146 b 31), sin usarlo, y luego, conociendo las premisas del silogismo práctico, preocuparse por seguir sólo la general, no la particular que es la que está en relación directa con la acción (b 35 ss.). En nuestro ejemplo, saber que los dulces hacen mal, pero comer *este* pastel (únicamente). En el primer caso, no le importan ninguna de las dos premisas mientras que en el segundo, sólo se desinteresa por la consecuencia

del conocimiento de la segunda. A primera vista, pues, aparece una especie de «lucha» entre el deseo y la razón, pero Aristóteles no se detiene mayormente en este conflicto (Rowe, 1979: 202) aunque todo el análisis es en extremo difícil y ha sido objeto de muchas discusiones. En 1147 a 10 agrega un nuevo sentido de «tener conocimiento». Cuando alguien duerme su conocimiento está en potencia, lo tiene pero no lo ejercita (*supra:* II. 3. I).

Después, Aristóteles pasa a explicar la *akrasía* «en referencia a los hechos de la naturaleza humana» (a 25). Hasta ahora había basado su examen en los distintos sentidos de «saber/conocer». Ahora parece estar pensando en las premisas del silogismo práctico. En efecto, Rowe sugiere (p. 203) que tiene presentes dos silogismos separados, de los cuales sólo uno queda propiamente terminado. Es decir: una premisa prohíbe «X» mientras que otra, basada en el deseo, aprueba «X», en consecuencia, el sujeto sólo puede completar uno de los silogismos prácticos, y suele (por incontinencia) actuar de acuerdo con sus deseos. Por ejemplo, (a) los dulces son perjudiciales para mi salud/ *esto* es un dulce/ no debo comerlo (acción a realizar) y (b) los dulces son agradables/ *esto* es un dulce/ lo como (acción por realizar). Planteada así la cuestión, se establece un enfrentamiento entre dos tipos de «silogismos prácticos», uno basado en la recta razón y el otro en el deseo, el incontinente actúa según el segundo. El hombre prudente, conforme al primero. De ahí que Aristóteles ponga el peso de la «conclusión» en la premisa menor, pues la incontinencia se da en presencia del conocimiento perceptivo (b 15-17).

Es obvio que Aristóteles presupone un razonamiento en el incontinente, a juzgar por el análisis que hasta aquí ha llevado a cabo. Más adelante (1150 b 19), reconoce un grado extremo de incontinencia, la de aquél que ni siquiera ha logrado pensar en lo más mínimo acerca del problema.

7. Libros VIII-IX: digresión sobre la amistad

Aparentemente, la amistad no está en relación directa con los temas que Aristóteles ha venido tratando. Sin embargo,

justifica la inclusión de este estudio afirmando que la amistad es necesaria para la felicidad, tema central de la *EN*. En efecto, el libro VIII comienza con estas palabras:

> «... La amistad es /.../ lo más necesario para la vida. En efecto, nadie querría vivir sin amigos aunque tuviera todos los otros bienes.» (1155 a 2-5.)

«Amistad» es, de hecho, una traducción engañosa de *philía*, pues los *philoi* pueden ser tanto la propia familia como los amigos, y el análisis de Aristóteles incluye a ambos, pero carecemos de un término mejor.

I. Naturaleza de la amistad

La amistad parece implicar varias cosas. En primer lugar, la reciprocidad (1155 b 29), la mutua simpatía. En segundo lugar, desear el bien al otro por él mismo (b 32), porque se lo estima y no por mera benevolencia. Por último, las dos partes deben estar mutuamente bien dispuestas la una hacia la otra (1156 a 1).

II. Especies de amistad

Aristóteles declara que hay tres cosas que son objeto de amor: lo bueno, lo agradable y lo útil (1156 a 14 ss.). Consecuentemente, clasifica en tres las especies de amistad: basadas en la utilidad, basadas en el placer (ambas incidentales puesto que las personas no se aman por lo que son sino por la conveniencia transitoria que puede existir en esa relación), y por último, basadas en la virtud. Esta última es la amistad perfecta, pues reúne personas virtuosas que tienen como objeto común el bien (1156 b 7 ss.). Sólo los hombres buenos alcanzan la amistad perfecta, pues sólo la bondad es verdaderamente deseable por naturaleza. Pero estos amigos, si bien son escasos, son también útiles y placenteros. Nos guían y ayudan a alcanzar el bien

que nos acerca a la mayor felicidad. Este tipo de amistad está, además, fundada en la igualdad, lo que lleva a un grado máximo de reciprocidad (1158 b 1 ss.).

Pero existe otra amistad fundada en la desigualdad. Ejemplos de ella es la que existe entre padres e hijos (1158 b 14) y, en general, la del mayor hacia el más joven.

También hay desigualdad en la amistad entre esposo y esposa (ya se mencionó que la mujer es inferior para Aristóteles, *supra* III. 2. V) y entre gobernante y gobernado, pero esta última es una clase singular (1158 b 18).

Otro tipo de relación amistosa dentro del ámbito familiar es la que rige entre el amo y el esclavo. En efecto, Aristóteles afirma crípticamente que entre el esclavo en tanto hombre y el amo en tanto hombre puede haber amistad pero no puede haberla entre el amo en tanto amo y el esclavo en tanto esclavo (1161 b 5). Lo que no resulta claro es, por supuesto, como puede separar en el individuo concreto el «ser hombre» del «ser esclavo». En otras palabras, la esencia de la función o *rol*.

Ahora bien, mientras que la reciprocidad es garantía de la amistad perfecta entre iguales, la proporcionalidad lo es de la amistad entre desiguales. Así, «el afecto es proporcionado al mérito» lo cual produce, en cierto modo, igualdad (1158 b 23 ss.).

III. Amistad y política

Hemos dicho que Aristóteles reconoce amistad entre gobernantes y gobernados. En efecto, en toda *polis* (de ahí que tomemos el término *política* en sentido amplio, como lo hace Aristóteles), es decir, en toda comunidad parece existir algo parecido a la amistad (1159 b 25). Según esto, se llaman amigos entre sí los conciudadanos que a veces tienen menos diferencias que entre padres e hijos (b 29 ss.). Cada *polis* pertenece a una comunidad política mayor que parece perdurar por medio de la convivencia y del intercambio para la vida (1160 a 10 ss.). Esto es considerado justo por los legisladores para la comunidad. Ahora bien, hay tres formas de gobierno no corruptas:

realeza, aristocracia y timocracia (o república), cada una de ellas mantiene distintas formas de «amistad» con sus súbditos según la relación de provecho que se establezca (1160 b 1 ss.). La que más se asemeja a la amistad perfecta es la república, porque es un gobierno entre iguales, su relación es fraternal (1161 a 5) y no hay amo.

Este tema de las formas de gobierno, que Aristóteles ha tratado extensamente en *Pol.* IV-VI, parece reforzar su tesis de que el gobierno perfecto es el que detenta la amistad perfecta (y viceversa). Esto pone una vez más de manifiesto el estrecho vínculo que establece Aristóteles entre la Etica y la Política y cómo en su mente no son sino dos caras de una misma disciplina que requiere, a la vez, una tarea intelectual única. Bien es sabido que la *Pol.* estudia al hombre en comunidad, al animal político, como gusta decir el filósofo, y la Etica, al hombre en relación al Sumo Bien. Pero, no debe olvidarse que para Aristóteles una buena legislación es punto de partida en la formación de buenos hábitos. Y como hemos visto los buenos hábitos llevan a la virtud. Etica y Política se encuentran, pues, estrechamente relacionadas. Por esta razón, no debe extrañarnos este paralelo entre formas de gobierno, formas de amistad y relaciones familiares.

8. Libros VII.1-14 y X.1-5: el placer

En *EN* VII. 11-14 Aristóteles reflexiona sobre qué es el placer y cuál su relación con el bien y la virtud, aparentemente confrontando la que será su propia posición con la de Espeusipo, sucesor de Platón en la dirección de la Academia, y el propio Platón del *Filebo*. En X.1-5 retoma el tema del placer para reconocer su importancia ética. La virtud y el vicio moral están en relación con el placer y el dolor y es por placer o para evitar el dolor que, en muchos casos, actuamos en contra nuestro mejor juicio. Se impone, a juicio de Aristóteles, un cuidadoso examen de las concepciones que se sustentan respecto del placer a fin de tomar posición.

I. Tres posturas respecto del placer

En el libro VII, Aristóteles presenta el tema a modo de recuento preliminar de ciertas posturas sobre el placer. En particular le interesan los argumentos en su contra, dando un tono retórico a la discusión (Lloyd, 1980: 235).

Considera tres posiciones: (1) que ningún placer es bueno, (2) que algunos son buenos pero no la mayoría y (3) que el placer es el bien máximo. La primera de las afirmaciones parece haber correspondido a Espeusipo, la tercera a Eudoxo. Le interesa fundamentalmente mostrar los puntos débiles de cada tesis sin manifestar aún su propia posición. En realidad, este tratamiento parece un esbozo tentativo de las aclaraciones que realizará en el último libro de la *EN*. Así, recoge la opinión general de que todos tienden al placer y, consiguientemente, éste debe representar algún bien (1153 b 25 ss.) pero descarta la posición extrema de Eudoxo de que el placer *es* el bien. Tampoco parece acordar con Platón en que se deben desechar los placeres compartidos por animales y humanos (1172 b 35). «Los que así hablan dicen, muy probablemente, tonterías» añade Aristóteles. Si se admite por todos que el dolor es un mal (1153 b 1) ¿cuál es la relación entre el placer (contrario al dolor) y el bien? En principio, hasta el más moderado persigue una vida sin dolor, que sea agradable y por lo tanto más placentera.

II. La importancia ética del placer

En el libro X, Aristóteles expones su posición. El placer «completa» o «corona» la actividad misma. Es decir, el place sobreviene de ella «como los brotes de la juventud en la flor de la vida» (*EN* 1174 b 33) y no como una disposición que reside en el agente sino como un fin. En el sujeto, toda actividad debe estar acompañada de placer. El placer debe cesar cuando cese la actividad. Pero, los seres humanos no son capaces de una actividad continua, de ahí que su posibilidad de placer tampoco lo sea.

 Ahora bien, los tipos de actividades que realizan las personas

son diversos. ¿Corresponde a todas ellas el mismo tipo de placer? La respuesta de Aristóteles es negativa y con importantes consecuencias, como veremos. Las actividades, en efecto, difieren en cualidad moral, son buenas, malas, neutras, etc. Del mismo modo, pues, varía la cualidad del placer que acompaña estas actividades. A la actividad más perfecta seguirá el placer más perfecto (1174 b 15 s.). Esta escala o gradación en la cualidad moral del placer resulta de interés sobre todo contrastada a la luz de los exámenes anteriores que tomaban el placer como un todo. Aristóteles reconoce matices. En tal enfoque subyace, sin lugar a dudas, la doctrina de Espeusipo, como un extremo y la de Eudoxo como el otro. Por su parte, ya Platón había reconocido claramente diferentes tipos de placeres: puros, impuros y mixtos, sustentados generalmente por los interlocutores de sus diálogos (Lloyd, 1980: 237). Pero de todos modos el contraste es notable. Aristóteles insiste en que la cualidad moral del placer varía paralelamente con las actividades de las cuales es placer (1175 a 21 ss.), estableciendo diferencias específicas entre los placeres: relativos a los sentidos, a las actividades abstractas, etc.

¿Quién es juez de lo verdaderamente placentero? La misma cosa deleita a algunos y ofende a otros (1176 a 12 ss.). La respuesta del filósofo se basa en un analogía. Si el sabor dulce o amargo lo determina el hombre sano, no el enfermo con fiebre, de modo semejante qué sea placentero lo determina el *hombre bueno (hó spoudaîos)*. Lo que él diga estará bien y deberá tomarse su opinión como regla a seguir. Otros podrían identificar como placeres sólo pseudoplaceres, o placeres aparentes. Esto le permite trazar una clara demarcación entre los placeres reconocidos por el «buen hombre» y los admitidos, impropiamente, por corruptos o depravados (1176 a 19 ss.). Resta por saber cuál es la actividad que lleva a la felicidad y, por consiguiente, al sumo bien y al placer más elevado.

9. Libro X.6-10: la vida teorética

La *EN* se inicia con un interrogante por la felicidad humana y el bien supremo. Aristóteles ha recorrido un largo trecho

examinando diversas nociones, las virtudes, el justo medio, la amistad, el placer. Es momento de cerrar la pregunta inicial.

La felicidad acompaña la función más propia del hombre: la actividad del alma de acuerdo con la virtud más alta (1117 a 12). La virtud más alta corresponde a la parte más alta del alma: el *noûs*, el intelecto. Así, la vida más alta y el fin más verdadero del hombre es, pues, la vida teorética o vida filosófica. Esta, además, no sólo es la vida más alta y la que lleva a la felicidad, sino también la más placentera.

Esta exhortación a la vida filosófica tiene como antecedente el *Protréptico*, pero es aquí donde Aristóteles se extiende en las virtudes de tal tipo de vida. Como cualquier persona, el filósofo necesita cubrir sus necesidades vitales, al menos, con moderación, pero su forma de vida es la más autárquica. Mientras que el justo para demostrarlo debe ejercer justicia sobre alguien, el filósofo puede llevar a cabo su actividad por sí mismo. Preferible es que tenga discípulos, pero de todos modos la actividad filosófica es un fin en sí misma.

Incluso, llega a comparar la actividad teorética con una actividad «divina» (1177 b 30 ss.). En efecto, si hay algo divino en el hombre se pone de manifiesto en una actividad que es la más excelsa: la vida teorética, la que lleva el hombre con aspiración a la inmortalidad.

El elogio de Aristóteles a la vida contemplativa corresponde a su concepción de que el alma debe cumplir con su función racional como la más perfecta. Aquí, como señala Lloyd, ética, psicología y teología se fusionan. Pues, ¿qué otra actividad llevarían a cabo los dioses? (1178 b 8). Disfrutan ellos de aquello de lo que el hombre sólo puede gozar esporádicamente: la vida teorética, la contemplación. Aquí, como en la *Metaf.* Aristóteles reconoce para los dioses sólo una vida de actividad intelectual, su única actividad es el pensamiento, el hacer teoría. No son pasivos, son activos, pero su única actividad es una vida teorética continua.

10. Valoración de la *EN*

 Aristóteles, por último, se pregunta si ha trazado bien el

esbozo de las cuestiones que lo preocupan. Nosotros podemos hacer un breve balance sobre la importancia de la obra. En efecto, se trata del primer análisis global del problema. Enfatiza sus objetivos prácticos pero procede meticulosamente examinando todas las cuestiones en detalle. Intenta guardar equilibrio entre posiciones emocionalistas o intelectualistas sobre la moralidad. Se llama continuamente a la objetividad. Pone de manifiesto un magnífico conocimiento de la naturaleza humana, sus capacidades y sus limitaciones. Se aparta de posturas moralistas aferradas a la religión o a las meras costumbres. Indaga y fundamenta cada una de sus afirmaciones.

Las actuales teorías de la decisión, por ejemplo, no pueden eludir sus enseñanzas. Los tratamientos contemporáneos de la responsabilidad moral y legal tampoco.

Ahora bien, la obra presenta también limitaciones. Por un lado, después de criticar agudamente la Idea-de-Bien y en general el idealismo ético de Platón, Aristóteles culmina su tratado, sorprendentemente, con una exaltación de la vida contemplativa, de la vida filosófica como la vida más elevada, reservada a unos pocos que además serán los únicos que alcanzarán la felicidad (McIntyre, 1980: 82).

Por otro lado, la fuerte jerarquización social que describe en la *Pol.* y que presupone en la *Etica* lo lleva a diseñar un modelo en el que la virtud, el placer, la felicidad y el bien se corresponden curiosamente con las actividades de cada una de las clases sociales que integran la *polis*. Hay, pues, un bien y una felicidad del amo y otra del esclavo. Esto no parece perturbar al filósofo (McIntyre. 1980: 83).

Sin embargo, con Lloyd (p. 245) consideramos que el valor fundamental de la *EN* no radica en las opiniones personales de Aristóteles (no siempre afortunadas) sino en su concepción metodológica. En efecto, describe y examina meticulosamente la naturaleza humana alejado de la prédica moral. Aborda los problemas que conciernen a las decisiones humanas con sus excesos y debilidades exponiendo con claridad los aspectos que presentan dificultades peculiares. Ese es, sin duda, su mayor legado.

IV.—LOS SEGUNDOS ANALÍTICOS

1. El programa epistemológico de los *SAn*

Los *SAn* forman parte, como se ha dicho, del *Organon*. Pertenecen a una época temprana junto con *Cat, Del.* y algunos libros de los *Tóp*. Probablemente fueron escritos, sugiere Düring (1961: 287), en la primera mitad del 350 a.c., al mismo tiempo que el *Sofista* y el *Político* de Platón. Junto con los *PAn* completan la obra propiamente lógica de Aristóteles.

Ahora bien, mientras que los *PAn* tratan fundamentalmente del silogismo o razonamiento formal, los *SAn* se ocupan de la demostración o del razonamiento en su aplicación científica, es decir, como un caso particular y privilegiado de la universalidad del razonamiento. En sentido contemporáneo, los *SAn* son la epistemología aristotélica o su filosofía de la ciencia.

Los *SAn* se dividen en dos libros. El primero de 34 capítulos y el segundo, más breve, de 19. No es una obra de fácil lectura y ocurre con cierta frecuencia que algunos pasajes deben dilucidarse oración por oración. Nuestro objetivo, pues, es comentar y explicar sólo las grandes líneas que desarrolla en la obra. El espacio de que disponemos y los objetivos de este libro impiden otro tipo de detalles. Cabe agregar que algunas cuestiones conexas ya se han tratado anteriormente en el capítulo II.

Aristóteles parte de que toda enseñanza y aprendizaje se produce sobre la base de los conocimientos anteriores que posee el estudiante (I.1). El saber se alcanzará, por cierto, gracias al conocimiento de las causas, o por medio de la demostración utilizando el silogismo científico que parte de premisas verdaderas o bien de primeros principios. Así, define qué entiende por

principio, por hipótesis y definición (I.2). El capítulo 3 intenta mostrar por qué es necesario partir de primeros principios: se deben evitar los argumentos regresivos pero también el escepticismo y las pruebas circulares. A continuación (I.4) presenta una serie de definiciones y en el capítulo siguiente expone tres caminos por los que se llega al error cuando se quiere probar algo universalmente. En I.6 despliega cuatro argumentos para mostrar que los principios son necesarios e indemostrables y que no hay demostración para las predicaciones accidentales. De esto deduce (I.7) que los géneros de principios se excluyen mutuamente y no pueden entrecruzarse. Tampoco (I.8) puede haber demostración de lo que es perecedero, aunque es posible hacer demostraciones de lo que ocurre con frecuencia. Ahora bien, (I.9) los principios sólo pueden aplicarse a los géneros que le son subordinados, completando de este modo I.7.

Si bien los principios son indemostrables (I.10) pueden dividirse en distintos géneros, hipótesis, postulados, etc. En el razonamiento (I.11) se presuponen, además, la ley de no contradicción y el principio de tercero excluso. De modo análogo a la división de los principios se dividen las ciencias (I.12). Cada una tiene sus propios tipos de errores y de desarrollo.

En I.13 Aristóteles ilustra la diferencia entre comprender los hechos y comprender sus causas, y el modo en que la primera figura del silogismo (I.14) contribuye a la explicación científica.

El capítulo 15 trata sobre las proposiciones negativas.

Los capítulos 16-18 examinan las diferentes variedades de ignorancia y error, análisis que se presupone en *EN* (*supra:* III.3.IV).

En I.19 se presenta el problema de la predicación en las demostraciones. La respuesta se elabora en los capítulos 20-23.

El I.24 versa sobre la mayor conveniencia de las demostraciones universales y entre ellas de las afirmativas respecto de las negativas (25-26).

Aristóteles presenta a continuación (I.27) algunos criterios para jerarquizar las ciencias e identificarlas (I.28). Seguidamente examina si a partir de una misma proporción se pueden elaborar diversas demostraciones (I.29); cómo las conexiones casuales no tienen demostración (I.30); cómo el conocimiento surge no

de la percepción sensible sino de la captación del universal (I.31) y de lo que es necesario (I.33). Elabora siete argumentos (I.32) para sostener su tesis de que no todas las demostraciones parten de los mismos principios y, por último, (I.34) hace una breve consideración sobre el ingenio que permite descubrir un término medio entre los extremos.

El libro II de los *SAn* suele ser considerado una teoría de la definición y de las causas. Comienza Aristóteles examinando cuatro tipos de problemas (II.1) que pueden reducirse a dos: la búsqueda del término medio y qué significa (II.2).

El examen que sigue se basa en las diferencias entre definición y demostración (3-10). Pasa revista al método platónico de la división, niega la posibilidad de demostrar las definiciones y concluye con una clasificación de cuatro tipos de definición.

El capítulo 11 ilustra los cuatro tipos de explicación. El filósofo se interesa especialmente por la explicación teleológica. En el capítulo siguiente (II.12), bastante largo, Aristóteles trata de mostrar la simultaneidad de la causa y el efecto.

En II.13 estudia el compuesto y su posibilidad de definición.

Retoma en II.14 el uso e importancia de la división en la determinación del género y examina algunos problemas conexos (15).

Los capítulos 16-18 revisan las diferencias entre causa y efecto.

El último capítulo (II.19) plantea el problema de cómo acceder a la captación de los principios.

Este esbozo permite ver que Aristóteles vuelve sistemáticamente sobre ciertas cuestiones, bien para reforzar argumentaciones anteriores, bien para ofrecer algunas nuevas u oponerse a posibles críticas. En las páginas que siguen revisaremos las líneas fundamentales de esta obra.

2. ¿Es posible el conocimiento científico?

El libro I. 1-3 esboza el programa general de los *SAn*, una obra destinada a probar que la ciencia es posible dentro de ciertos límites que es necesario respetar.

Ahora bien, todo conocimiento afirma Aristóteles se produce

a partir de un conocimiento anterior (71 a 1 ss.) sea en tanto ciencia, sea en cada hombre. Además, para que haya ciencia se deben tener presentes dos presupuestos: que la cosa existe y que hay enunciados acerca de ella. Verdadero conocimiento hay cuando se saben las causas y cuando hay demostración (razonamiento demostrativo). Antes bien es necesario explicitar dos sentidos de decir «primero»: «para nosotros» y «en sí» (*supra:* II.2.II). Seguidamente, combate opiniones reinantes que niegan la posibilidad de que haya ciencia. Con toda posibilidad, su objetivo son los sofistas. Quienes niegan que haya ciencia utilizan —al decir de Aristóteles— dos tipos de argumentos (que desarrollará más adelante). El primero, se basa en la incognoscibilidad de los principios que si fueran cognoscibles no podrían demostrarse. Argumento que recuerda el escepticismo de Gorgias (Mondolfo, 1974: 136-139). El segundo se basa en la inconveniencia de los argumentos regresivos, que él mismo utiliza contra las Ideas de Platón (*supra:* II.1.II). Pero también hay quienes sostienen sobre base errónea que la ciencia es posible. En efecto, afirman que todo es demostrable pero apelan a demostraciones inválidas, puesto que son circulares o recíprocas. La conclusión de Aristóteles es, pues, que los primeros principios del conocimiento no son demostrables (72 b 20), sino que se aprehenden por captación inmediata (78 a 25).

3. Sobre la demostración en general

Aristóteles inicia el cap. 4 con una caracterización de la ciencia sin más (73 a 20-27). Su objeto debe ser necesario y debe haber silogismo demostrativo o demostración. Se hace menester, pues, indagar en qué se basa una demostración.

Antes de iniciar esa investigación, Aristóteles deja en claro de qué modo habrán de entenderse algunos de los términos que utilizará en adelante.

De modo que define: «en todos los casos» *(katá pantós)* se dice de aquello que no es a veces sí y a veces no (73 a 29) sino que se da siempre en todos y cada uno de los casos. El ejemplo que ilustra el pasaje es «animal» predicado de «hom-

bre», pues sabido es que «animal» es el género de la especie «hombre» y se predica de cada uno y de todos los hombres concretos.

«en sí» *(Kath' autó)* se dice de todo lo que se da en la esencia (73 a 35) y también dentro del enunciado que indica qué es, como por ejemplo, la línea del triángulo y la recta de la línea. Fundamentalmente se dice en oposición a los accidentes (73 b 5 y b 9). Si, digamos, relampaguea mientras alguien camina, es claro que la relación es accidental, pero, en cambio, si alguien muere al ser sacrificado, en verdad muere *porque* fue sacrificado: hay necesidad y es por sí (73 b 14 ss.).

«universal» *(kathólou)* se dice, por último, de lo que se da *en todos los casos* y *por sí,* es decir, por necesidad (73 b 26).

Tras estas precisiones terminológicas Aristóteles examina los errores de la demostración (I.5). En efecto, sólo hay demostración cuando algo se presenta para todos los casos en cuanto tales (en sí) (74 a 12); por ejemplo, que dos rectas no se cortan, pues esto es válido para todas las rectas en tanto tales (a 14).

Sin embargo advierte Aristóteles se yerra muchas veces creyendo que hay demostración cuando, por cierto, no la hay (74 a 4). No hay, pues, demostración:

(I) cuando no es posible tomar nada más allá del particular (74 a 7-8). Esto ocurriría si sólo conociéramos el isósceles sin tener el concepto de triángulo (74 a 16-17).

(II) Cuando si bien es posible tomar algo más allá del particular no tiene nombre, es decir, no puede ser nombrado (74 a 8-9). El ejemplo de Aristóteles se refiere a la teoría de la proporción (74 a 17-25) que Eudoxo había descubierto recientemente (Barnes, 1975: 122).

(III) Cuando se prueba o se demuestra en basa a una parte la totalidad (74 a 9-10). El ejemplo es oscuro (74 a 14-17). Algunos autores (Barnes, 1975: 122) consideran que se refiere a dos ángulos tomados como iguales en un aspecto sin demostrar si lo son también en otros, con lo que se restringe (y debilita) la prueba. Por ello, agrega Aristóteles (a 28), demostrar algo del equilátero, del escaleno y del isósceles por separado no es haberlo demostrado aún del triángulo en tanto sal. En efecto, sólo se sabe universalmente del triángulo en sí y,

por cierto, no es lo mismo ser triángulo que equilátero (74 a 31). La exigencia de Aristóteles es de máximo rigor, critica Mosterín, al punto de que no acepta una prueba por casos como la expuesta que, a juicio del estudioso, es perfectamente rigurosa y demostrativa (Mosterín, 1984: 187). Para Aristóteles es necesario saber si una característica se da en tanto que triángulo o en tanto que equilátero (a 31). Si se refiere a triángulo, entonces es universal y habrá conocimiento.

En el cap. 6, Aristóteles sostiene que las premisas en las demostraciones deben ser necesarias. En efecto, la ciencia demostrativa parte de principios necesarios (74 b 5) y los predicados deben darse también necesariamente en las cosas (b 7) y no por accidente (b 12), pues no hay ciencia demostrativa de lo accidental. En efecto (I.30), lo que resulta del azar, ni es necesario ni se da la mayor parte de las veces, sino que se produce al margen de la clase de hechos necesarios. De modo que, por estar al margen de lo necesario, no hay demostración de ellos (87 b 19-b 27).

Entonces, propiamente, la demostración es de lo necesario en cada género (74 a 28) de lo que no puede ser de otra manera (b 14) y es objeto de ciencia. En efecto, la ciencia (I.33) se diferencia de la opinión en que es universal y se conforma a través de proposiciones necesarias que no se admite que se comporten de otro modo (88 b 30-32). En cambio, algunos casos cabe que se comporten de otras maneras; sobre ellas sólo hay opinión. Queda la posibilidad de que la opinión verse sobre lo verdadero o sobre lo falso (89 a 3-4) pues es insegura ya que se refiere a las apariencias (a 6). No es posible, además, opinar y saber al mismo tiempo (89 a 39). Cuando se parte de premisas plausibles y verdaderas (74 b 24) no hay tampoco demostración en sentido estricto. Inversamente, si se *sabe* algo por demostración es preciso que sea por necesidad; caso contrario, el silogismo sólo tendría la apariencia de una demostración sin serlo (75 a 11 ss.).

Ahora bien, no es posible tampoco demostrar pasando de un género a otro, afirma Aristóteles al iniciar el cap. 7. Reconoce, en efecto, tres componentes de la demostración: (I) lo que se demuestra, (II) la conclusión y, (III) los axiomas (75

a 40-42). Cada género parte de sus propios axiomas y no son intercambiables, pues no se puede demostrar lo geométrico por lo aritmético (75 a 38, b 3-5).

De modo que es necesario que las premisas de los extremos (de la demostración) y de los medios pertenezcan también al mismo género (b 10). Esto se relaciona con lo expuesto en el cap. 12. En efecto, si en cada ciencia hay axiomas y proposiciones en las que se basa el razonamiento propio de cada una, habrá, en consecuencia, una pregunta científica a partir de la cual se formarán esos razonamientos y está claro, agrega, que la pregunta científica de la geometría no será la misma que la de la aritmética o la de la medicina (77 a 38 ss.). Cada ciencia, pues, plantea y responde sus propias preguntas (b 6).

Las consideraciones sobre el razonamiento demostrativo llevan al filósofo a afirmar en el cap. 8 que las conclusiones que de ellos se obtienen son eternas dado que se partió de premisas verdaderas, universales y necesarias (75 b 21-22).

4. Ciencia e indemostrabilidad de los principios

Aristóteles —dijimos— considera que los primeros principios se aplican sólo a los géneros que les son subordinados y, además, son inmediatos e indemostrables (75 b 37). El filósofo trae a cuento dos oscuros argumentos para mostrar que ignorando dichas características se llega irremediablemente al error. El primero se refiere al intento de Brisón, megárico contemporáneo de Aristóteles que afirmaba haber descubierto la cuadratura del círculo (Barnes, 1975: 132), quien partiendo de principios correctos los aplicaba, luego, a géneros distintos (76 a 1; *Tóp.* 171 b 17, 172 a 4).

El segundo ejemplo refiere a la alternancia de los números y es también oscuro. Conocemos estrictamente —afirma Aristóteles— y no por accidente «cuando conocemos en virtud de aquello por lo que pertenece en cuanto tal a cierto género, a partir de sus principios» (76 a 4-5). Según Barnes (p. 132) el error que señala el filósofo consiste en que no se explica por qué los *números* que son proporcionales alternan, sino que,

en verdad, se explica en general por qué las *cantidades* proporcionales lo hacen.

Tras este llamado de atención sobre los errores que deben evitarse, Aristóteles plantea, a continuación, un problema que luego retoma en I.13: la jerarquía de las ciencias.

Efectivamente, mientras el *qué* (76 a 11) pertenece a una ciencia, el *por qué* (a 12) es propio de la ciencia jerárquicamente superior. Así, los principios indemostrables para una ciencia pueden ser demostrados como teoremas en otra más elevada. Se entiende de este modo que Aristóteles haya buscado tan afanosamente en *Metaf.* los primeros principios en sí, de toda ciencia y que, además, la considerara una ciencia bajo todo punto de vista superior pues «se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores /.../ de las causas incausadas» (76 a 20-21).

Pero no es sino hasta el comienzo del cap. 10 que Aristóteles define «principio».

Leemos:

> «Llamo principios, en cada género, a aquellos que no es posible demostrar que son. Se da, pues, por supuesto qué significan los primeros y las cosas derivadas de ellos» (76 a 31-35).

Toda ciencia parte, pues, de estos principios que se dan por supuesto y todo lo demás, se deduce de ellos.

Los principios son: (I) propios de cada ciencia (a 37), como la línea a la geometría o (II) análogos (a 38), como «igual» que puede aplicarse tanto a la geometría como a la aritmética. Además, (III) cada ciencia acepta sus propios objetos como existentes, en la medida en que los estudia. Por ejemplo, para la aritmética existen las unidades y para la geometría los puntos y las líneas (76 b 1-5). Nótese la cautela de Aristóteles respecto de qué *existe*. Como se sabe (*supra* II.4.II) el verbo *ser* es un *homónimo prós hén* (al igual que «bien» y «saludable», *Metaf.* 1060 b-36 1061 a 7; *EE* 1236 a 16 ss., b 25). Más aún, (IV) toda ciencia demostrativa depende de su objeto de estudio, de los axiomas de los que parte y, por último de los atributos que asume (76 b 13-16).

 Poco más abajo (76 b 23 ss.) Aristóteles introduce una distin-

ción entre «postulado» e «hipótesis», presumiblemente teniendo en cuenta la situación maestro-alumno (Barnes, 1975: 135). Así, «postulado» es algo que se acepta sin demostración, aún siendo demostrable (b 34). «Hipótesis», por su parte, es la aceptación de lo que el estudiante opina a fin de poder seguir con la exposición (b 37).

El cap. 11 comienza con el rechazo de los universales sustanciales al modo platónico (77 a 5-7). Por cierto, algunos comentadores consideran este pasaje fuera de lugar. Sin embargo, Barnes (p. 139) lo vincula con el cap. 12 *(supra)* pues el problema fundamental que enfrenta Aristóteles es el de la universalidad del conocimiento. Mientras que el *objeto de conocimiento* es universal, las *cosas reales* son particulares: ¿cómo, entonces, se puede tener conocimiento de lo real? (*Metaf.* 999 a 24 ss.). La respuesta aristotélica, si bien confusa, apunta a que el conocimiento es de *proposiciones* universales. Sólo los *objetos* reales son particulares y pasibles de sensaciones. La sensación (I.31) se produce a partir de una cosa concreta, en un lugar determinado y en tal o cual momento (87 b 27-30). En cambio, lo universal es imposible percibirlo por los sentidos, ni se da en un lugar ni en un tiempo, pues es siempre y en todas partes (b 33). Así, las demostraciones son universales, parten de proposiciones universales que no requieren de objetos universales (contra Platón) para que adquieran significado (77 a 7-10). Sólo así obtenemos conocimiento (b 35).

El resto del cap. es extremadamente complejo. En parte, el estilo de Aristóteles es enrevesado y, en parte, el tema principal está oscurecido por interpolaciones (Barnes, 1975: 140) de cuestiones secundarias. Ahora bien, el tema principal gira en torno a que las demostraciones no admiten como premisa la Ley de Contradicción (LC). La LC es una herramienta con la cual se trabaja (77 a 10). A este problema se agregan algunas cuestiones secundarias. Una de ellas introduce los casos especiales en que la LC forma parte de las premisas (77 a 12). Otra, es que la dialéctica en sí misma no constituye una ciencia. En efecto, intenta *mostrar* cuestiones comunes aunque no *demuestra* en el sentido estricto del término, pues se basa fundamentalmente en preguntas (77 a 29 ss.).

I Jerarquización de las ciencias

La primera parte de I.13 discute algunas cuestiones ya planteadas por Aristóteles, especialmente en I.2. En efecto, debe diferenciarse entre entender el *qué* (un hecho, por ejemplo), y entender el *por qué* o explicación. En verdad, lo que le interesa a Aristóteles es distinguir el *qué gracias a su explicación,* a su *por qué* como afirma Barnes (p. 149). En efecto, esto puede suceder (A) en una misma ciencia de los modos:

a) si la deducción no se produce a partir de premisas inmediatas sino comprendiendo la razón de por qué algo ocurre, en virtud de una explicación primera (78 a 24 ss.).

b) Si se produce a través de proposiciones inmediatas, pero no a través de la explicación, sino a partir del término más conocido que facilite la deducción (a 26-27).

(B) Dentro de las ciencias diferentes. Esto supone la jerarquización de las mismas. Por ejemplo, cuando una ciencia toma de otra un teorema como postulado.

Aristóteles ilustra estas afirmaciones. Tomemos en consideración A.a en primer término. En este caso, no hace sino repetir algo ya sabido: que todo conocimiento se obtiene cuando se conocen las causas. En *Fís* 194 b 18-22 afirma algo similar: «Los hombres no creen conocer algo hasta que han captado el *por qué*», es decir, su primera causa.

Y esto es lo que debe hacerse también con las ciencias que versan sobre lo que se genera y se corrompe. Algo semejante afirma en *Fís* 184 a 12-14, sólo cuando estamos familiarizados con las primeras causas y principios y «hemos llevado nuestro análisis tan lejos como los elementos lo permiten» creemos conocer. Ciertamente, en las ciencias de la naturaleza también la tarea es tratar de determinar todo lo que se relacione con sus propios principios.

En segundo término, Aristóteles ilustra A.b. en 78 a 30 con el ejemplo de los planetas. Sean: Planetas = C; Estar cerca = B y no titilar = A. Demuestra que (a) los planetas están cerca (= *qué*) a partir de que no titilan pues nada que está cerca titila; esto debe ser aceptado por inducción o percepción. (b) Los planetas no titi-
 lan *porque* están cerca. Es decir, a causa de que están cerca,

no titilan. Un ejemplo similar se encuentran en *DeC* 290 a 13-24, respecto de los movimientos de rotación y traslación de los planetas.

Por último (B) se ejemplifica, entre otras, con la óptica cuya base teórica está en la geometría (78 b 35) o la armonía que encuentra explicación en la matemática (79 a 2), jerarquización muy discutida que da lugar a un sin número de problemas. Ahora bien, nuestro filósofo examina las proposiciones inmediatas, con especial atención las negativas, en I.15. Las define de la siguiente manera:

> «Llamo pertenece o no pertenece *(hypárxein)* indivisiblemente al hecho de que no existe un término medio de esas cosas» (79 a 34-35).

Estas proposiciones, como es obvio, son mutuamente excluyentes, así lo demuestra Aristóteles en un farragoso pasaje (a 39-79 b 12) agotando todas las alternativas posibles de pertenencia a algún conjunto.

II Ignorancia

En I.12 Aristóteles formula tres interrogantes, referidos a la distinción conocimiento/ignorancia. Ya antes (I.5) había planteado el problema, pero es aquí donde explícitamente enuncia estas preguntas. Dicen más o menos así:

1) si hay problemas, por ejemplo geométricos, ¿los hay a-geométricos? (77 b 16). Es decir, sin sentido en geometría.

2) Para cada ciencia, ¿existen cuestiones que ignoramos, pero igualmente pertenecen a esa ciencia? (77 b 17-18).

3) Para cada ciencia ¿cuál es el razonamiento ignorante? ¿el erróneo? (b 19-20).

El grupo de cap. 16 a 18 son una respuesta a la última de las preguntas y están, por cierto, en estrecha relación con la teoría silogística de *PAn.* Ahora, Aristóteles aborda el problema de la ignorancia *(ágnoia)* presentando una serie de dificultades estrechamente vinculadas que, siguiendo a Barnes (p. 157-161), esquematizamos a continuación:

Los cap. 16-17 cuya complejidad se agrava por muy deficientes traducciones tratan expresamente los distintos tipos de errores que pueden cometerse en un razonamiento según sea inferencia inmediata o mediata (silogismo), y en las distintas figuras (*supra* II.2.III) con premisas afirmativas y negativas en cada caso.

El cap. 18 es una reivindicación de la tesis empirista. Allí, ignorancia debe entenderse como desconocimiento de los universales. De ahí que se afirme que no hay conocimiento sin inducción *(epagogé)* y no hay inducción sin percepción de los particulares. Partimos, pues, de la sensación para alcanzar los universales (*supra* II.2.II y IV.4) los únicos que garantizan conocimiento en sentido estricto. En *DeAn* (432 a 4-7) Aristóteles ofrece un argumento diferente y más fuerte en pro de que los universales *sólo pueden* alcanzarse por inducción.

III El problema de las series infinitas

En IV.2 vimos que Aristóteles se pregunta sobre la posibilidad del conocimiento científico. Su respuesta es categórica: de hecho existe la ciencia, por lo tanto *debe haber* un límite en las series ascendentes de proposiciones y un modo de que la mente llegue a un punto final (o primero, *Fís* 247 b 11-12). Para el caso de las ciencias particulares, el origen está en la percepción de los individuos. En lo concerniente a los principios

últimos (o primeros), de los que todo razonamiento parte, se captan por intuición o aprehensión inmediata (100 b 5). La ciencia propiamente dicha se desarrolla, pues, dentro de estos límites. Ahora bien, los cap. I-19-23 forman un argumento continuo que refuerza la tesis de que las cadenas de razonamiento no pueden ser infinitas. Esta cuestión aunque más brevemente está planteada también en *Metaf.* Allí se da por *evidente* que debe haber un primer principio y que las causas no pueden ser infinitas (994 a 1). De modo similar, tampoco puede haber un proceso infinito en dirección descendiente (994 a 20).

En el cap. I.19 Aristóteles expone la tesis sobre la imposibilidad de una cadena infinita (81 b 30) dividiéndola en tres subpreguntas:

1) ¿es necesario admitir que empezando por algo que no pertenece a ningún otro, pero al que algo le pertenece, ascienda indefinidamente (81 b 30 ss.), es decir, vaya hacia el universal de mayor extensión? (82 a 23).

2) ¿Es necesario admitir que partiendo de algo que se predica de otro, pero nada se predica de él se descienda indefinidamente (81 a 36), es decir, hacia el particular de menor extensión? (82 a 24).

3) ¿Es admisible que los términos medios entre extremos bien definidos sean infinitos? (82 a 5).

Sabemos que repetidamente ha negado Aristóteles que para los términos extremos pueda haber regresión. Resta, pues, que desarrollemos el argumento que aporta en favor de (3).

Correctamente comienza Aristóteles I.20 afirmando que si las respuestas a las preguntas (1) y (2) son negativas, entonces la respuesta a (3) también deberá serlo (82 a 22) pues:

> «Sería inadmisible que a partir de A hacia abajo se predicara algo de otro hasta el infinito sin llegar a Z /.../ y al partir de Z hacia arriba se predicara algo hacia el infinito sin llegar a A» (82 a 26-27).

De modo que también es imposible que hay términos medios infinitos.

Ahora bien, Aristóteles afirma (82 a 7) que «examinar esto

es lo mismo que examinar si las demostraciones progresan infinitamente» y, puesto que ha mostrado la imposibilidad de la infinitud de los términos medios, puede (I.21) concluir que «también en el caso de la demostración privativa se detendrá» (82 a 36) dicha serie. En verdad, todo el capítulo 21 tiene como objetivo probar que las secuencias negativas, al igual que las afirmativas, tampoco pueden ser infinitas. La estrategia de la prueba se basa en el principio general de que toda proposición negativa requiere de una afirmativa para ser probada (cuestión que examinó en *PAn* I.24).

El cap. siguiente desarrolla tres argumentos probatorios de que no puede haber series infinitas; ninguno de ellos es satisfactorio (Barnes, 1975: 173). El primero (82 b 37-83 b 31) muestra que no puede haber series infinitas de predicados *esenciales* ni de predicados *no-esenciales*. El segundo (83 b 32-84 a 6) parte de la suposición de que cada proposición tiene alguna otra anterior y que existe demostración de todos. Esto lleva indefectiblemente a un regreso al infinito que le permite concluir que *no puede haber* demostración de todo pues, en definitiva, nada se demostraría. Esto, por cierto, es diferente de mostrar que no puede haber series infinitas como muy bien advierte Barnes (p. 172). El tercero (84 a 7-28), que Aristóteles denomina «analítico», no puede ser considerado un argumento independiente porque utiliza la conclusión del primer argumento en 84 a 26. Aristóteles afirma que «la demostración lo es de todos aquellos predicados que pertenecen en sí a las cosas» (84 a 11-12); es decir, predicados que expresan la *esencia*. Ahora bien, pueden expresarla *del* sujeto o *por* el sujeto, como añade Aristóteles lo impar respecto del número aunque el número mismo esté incluido en su definición (a 15). De modo que concluye que es inadmisible que los dos grupos sean infinitos, pues habría para «impar» otro término incluido en él y así «número» no sería el primero en sentido ascendente. Para el sentido descendente toma simplemente la conclusión del primer argumento (como mencionamos) y concluye que sí hay, efectivamente, principios, pues no todas las cosas son demostrables, y que tampoco hay procesos descendentes infinitos.

Desde la antigüedad ha habido serias críticas a los argumen-

tos expuestos, cuya complejidad, oscuridad o invalidez se ha venido señalando (Barnes, 1975: 173). No creemos necesario extendernos más en ellos. El cap. 23 es un correcto corolario o conclusión general de los caps. anteriores.

5. La demostración superior

El problema de la indemostrabilidad de los principios y su necesidad a fin de evitar series regresivas por un lado, y la de partir de los individuos por otro, ha demarcado las fronteras dentro de las que se desarrollará la ciencia. Hecho esto, Aristóteles retorna al problema de la demostración. El grupo de capítulos siguientes son una explicación de la superioridad de la demostración universal (I.24) y afirmativa (I.25) sobre cualquier otra.

De ello es fácil desprender cuáles son las condiciones de una ciencia para que sea superior a otra (I.27), problema en clara relación con el de la jerarquización de las ciencias, sobre el que ya apuntamos algo. Los caps. que restan hasta el final del libro I han sido considerados en los momentos pertinentes y poco vale la pena agregar. Veamos, pues, la última cuestión relevante de esta primera parte de *SAn*, a saber, por qué es superior la demostración universal afirmativa.

I. Superioridad de la demostración universal

El cap. 24 se inicia con la enumeración de las cuatro demostraciones (silogísticas), a saber: universal, particular, afirmativa y negativa, (*Supra* II.2.III) y la necesidad de determinar cuál de ellas es la mejor (85 a 13-15).

Un pre-argumento sirve de punto de partida (85 a 20 ss.). Si la mejor demostración es aquella por la cual sabemos más y sabemos más cuando conocemos la cosa en sí misma (el particular), deberíamos concluir que al conocer el *particular* sabemos más. Por lo tanto, las demostraciones particulares serian las mejores (a 31). En este sentido, saber que «Corisco es músi-

co» es saber más que «Un hombre músico» (a 26). Sin embargo, esta demostración se basa en que «saber más» se refiere a lo particular que, como se sabe, es contingente y corruptible. Pero, «saber» para Aristóteles es conocer la naturaleza *(phýsin)* de las cosas que existen, es decir, lo que permanece y no se corrompe. Entonces, «saber más» debe referirse al universal «aquello por lo que no nos engañamos» (a 38). La tesis es, pues, que el conocimiento del universal es más conocimiento que el del particular y, en consecuencia, la demostración universal es superior a la particular. Aristóteles apoya esta tesis con nueve argumentos que consignamos, brevemente, a continuación.

En efecto, el que conoce el universal sabe más porque:

I. Lo universal es más aplicable; lo particular es un *caso* del universal (85 b 3-14).

II. Si el universal es un enunciado no-homónimo, no será en absoluto menos que algunos particulares, por cuanto las cosas corruptibles están en aquéllos (85 b 15-21).

III. Si la demostración es un razonamiento demostrativo de la causa y del por qué, lo universal es más causa que el particular (85 b 22-27).

IV. Si se busca el *por qué* hasta el momento en que algo se genera, lo último que se encuentra es el fin y el límite, la causa última y así es como mejor sabemos. De igual modo cuando sabemos el *para qué* último (85 b 27-86 a 4).

V. Cuánto más particular es una cosa, más cae dentro de lo indeterminado; en cambio el universal es simple y tiene límite (86 a 5-10).

VI. Si la demostración en virtud de la cual se sabe tal cosa y tal otra es preferible a aquella en virtud de la cual sólo se sabe tal cosa, el que posee el universal también conoce el particular (86 a 10-13).

VII. Lo universal es más fácil de demostrar porque demuestra a través de un medio que está cerca del principio (86 a 13-22).

VIII. La demostración universal es más decisiva porque si tenemos la proposición anterior, tenemos también en potencia la posterior (86 a 22-28).

IX. El universal es más inteligible, la demostración particular termina en la sensación (86 a 29).

Los argumentos son claros y algo redundantes.

II. La demostración afirmativa

El cap. I.25 contiene cuatro argumentos para probar la superioridad de la demostración afirmativa sobre la negativa. En efecto, la afirmativa es mejor que la negativa (86 a 32) porque:

I) Es mejor aquella demostración que parte de menos postulados, hipótesis y proposiciones, y las deducciones afirmativas requieren de menos que las negativas, pues estas últimas dependen del concepto de negación (86 a 33-86 b 9). El argumento completo es en extremo confuso, por lo que hemos seguido la interpretación de Barnes (p. 179).

II) Aún los silogismos negativos requieren premisas afirmativas, puesto que de dos premisas negativas nada se sigue, con lo que no puede ampliarse el conocimiento (86 b 10-30).

III) La afirmación es anterior a la negación, igual que el ser respecto del no-ser (86 b 30-37). Precisamente en *DeI* sostiene que el primer enunciado es el afirmativo y el siguiente es la negación (17 a 8).

IV) La demostración afirmativa es más semejante a los principios pues sin la afirmativa no es posible la negación (86 b 37-39). No queda claro en qué medida es un argumento independiente. Más bien parece una reafirmación de lo dicho.

Hasta aquí sabemos que la demostración universal es superior a la particular y que la afirmativa lo es respecto de la negativa. En I.26 Aristóteles argumenta en favor de que la negativa es, a su vez, superior a la *reductio*.

III. La reducción a lo imposible

La demostración negativa es mejor que la que conduce a lo imposible, afirma el filósofo en 87 a 3. Para probarlo presenta un único argumento. Lo expone aproximadamente de este

modo. Se sirve en primer lugar de una comparación: «sea que A —dice— no pertenezca a ningún B, mientras que B pertenezca a C, entonces es necesario que A no pertenezca a C» (87 a 3-5). En base a este ejemplo, a continuación, desarrolla la *reductio* que consiste en conceder que efectivamente se da lo que quiere probarse; pero dado que las consecuencias son imposibles se manifiesta necesario abandonar el supuesto. Este tema ya había sido abordado en *PAn* (61 b 23-30).

El examen de las distintas formas de deducción permite a Aristóteles extraer algunas conclusiones. En primer término, le es posible jerarquizar los distintos tipos de deducción según sean «mejores» o «peores». El criterio al parecer está dado por la simplicidad de la argumentación. La demostración universal afirmativa es de máxima superioridad, como vimos. En segundo término, ha puesto de manifiesto que hay diversos tipos de demostración, conclusión que perfila en I.29. Al mismo tiempo, exhibe también que hay varias demostraciones de una misma cosa (87 b 5).

Así como se jerarquizan las demostraciones, también lo hacen las ciencias (I.27) que por versar de lo universal y necesario excluyen toda posibilidad de demostrar lo azaroso (I.30). Concedida la pluralidad de ciencias, es imposible que no haya pluralidad de principios (I.32), pues es imposible que los principios de todo razonamiento sean los mismos (88 a 17).

Precisamente sobre los diferentes tipos de investigación trata el primer capítulo del segundo libro de *SAn.*

6. Causas y esencias

El libro II de *SAn* se inicia con un breve cap. (89 b 21-35) sobre los distintos tipos de investigación a partir de cuatro problemas fundamentales:

1) *que* (si sucede tal cosa o tal otra).

2) *Por qué* (la causa).

3) *Si es* (en sentido existencial del verbo «ser», recordemos que se trata de un *homónimo prós hén*).

 4) *Qué es* (o sea, la esencia).

Si sucede tal cosa o tal otra lo sabemos por percepción, por ejemplo si la luna se eclipsa (90 a 4). «Si *es*» depende del sentido que «ser» tenga en ese caso (*supra* 4). Por su parte, la ciencia se ocupa de la búsqueda del *por qué* y del *qué es*, para ello necesita hallar cuál es el medio (II.2). En efecto, «el medio es la causa y en todas las cuestiones se busca eso» (90 a 7). Cuando sabemos las causas preguntamos el *qué es*, es decir, la *ousía*, la esencia sin más (*haplós*, 90 a 10). Pero, decimos que «conocer el *qué es* es lo mismo que conocer *por qué* y esto, a su vez, sin más» (90 a 30).

De este modo, Aristóteles unifica el saber por las causas con el saber por la esencia. El problema que ha de investigar es, pues, el de la esencia y, en efecto, este tema ocupa la mayor parte del libro II, como veremos a continuación.

I. La indemostrabilidad de la esencia

Es necesario dar, pues, respuesta a las cuatro preguntas de II.1. En consecuencia, Aristóteles inicia en II.3 una serie de caps. que abordan una de las cuestiones más importantes del libro, a saber, si pueden demostrarse las definiciones. Los caps. 3-7, introductorios al tema de la definición de la esencia, tienen carácter problemático (aporético). Hasta el cap. 8 el filósofo no iniciará un tratamiento positivo de la cuestión. Veamos, entonces, en primer término cómo plantea el problema.

En efecto, ¿saber por definición y por demostración son lo mismo o eso es imposible? (90 b 2). Si la respuesta fuera afirmativa tendríamos:

(a) *Definición = demostración*, lo que es rechazado explícitamente oponiendo tres argumentos a esa posibilidad:

1) si las definiciones fueran demostraciones deberían poder, a su vez, demostrarse, con lo que se produce un regreso al infinito. Por lo tanto las definiciones deben ser indemostrables (90 b 28 ss.).

2) En la definición se predica una cosa de otra (90 b 33 y también *Metaf.* 1037 b 19-24).

3) La definición indica *qué es* (esencia), la demostración, en cambio, *que tal cosa* (90 b 38).

La respuesta de Aristóteles es, pues, negativa. Luego:

(b) *Definición ≠ demostración*. Es decir, no son lo mismo y no se sabe lo mismo cuando se sabe gracias a una o a la otra (90 b 10). Tampoco hay definición de todo lo que hay demostración ni demostración de todo lo que hay definición. Tampoco es admisible —concluye— que ambas sean una misma cosa, ni que puedan incluirse una en la otra (91 a 7-10).

El cap. 4 propone una nueva cuestión: ¿hay deducción y demostración de la esencia o no? (91 a 12). Aristóteles desarrolla un largo argumento (posiblemente contra Jenócrates) basado en la noción de conversión. Su aplicación a la esencia no parece quedar del todo clara. De todos modos consiste, fundamentalmente, en que si de hombre se predica animal racional, se predica precisamente aquello que expresa su *qué es* y ese *qué es* es sólo acerca del ser del hombre (91 b 5) de tal manera que son *una sola cosa* y nada se habrá probado por razonamiento (b 7). Por lo tanto, no es posible *demostrar* la esencia.

Si el cap. anterior tuvo como blanco de sus críticas a Jenócrates, el siguiente apunta contra el método platónico de la división. «Tampoco el camino a través de la división lleva a probar por razonamiento la definición» (91 b 13) porque la división es una suerte de deducción débil, ya que en verdad postula lo que tiene que probar, argumenta Aristóteles en *PAn* (46 a 32). La división intenta persuadir de que hay demostración, pero no la hay realmente. Las críticas en *SAn*. II.5 a este método son cuatro: 1) cada paso de la prueba de la división es un supuesto, no una inferencia; 2) aún cuando pudieran realizarse deducciones no se las hace; 3) aún cuando la conclusión fuera verdadera no se garantiza una definición; 4) la división no brinda bases para suponer que contiene todos los elementos de la definición. Sin embargo, agrega Aristóteles, puede considerársela útil: «no hay razonamiento —afirma— pero en todo caso, nos hace conocer de otro modo» (91 b 34).

La división tampoco resuelve el problema de la definición.

¿Será, quizá, que la esencia puede demostrarse, al menos, a partir de una hipótesis? (92 a 6). El cap. 6 comienza con esta inquietante pregunta que, al igual que en los casos anteriores, recibirá respuesta negativa.

Dos son los argumentos hipotéticos (AH) que introduce Aristóteles: AH.1.

> «... suponiendo, por un lado, que el *qué es ser* es la propiedad de entre lo que hay en el *qué es* y, por otro, que sólo hay tales y cuales elementos en el *qué es* y que el conjunto es propio de lo definido» (92 a 6-9).

En verdad, Aristóteles formula dos objeciones a partir de este supuesto: 1) se da por supuesto el *qué es ser* (92 a 9) y 2) *qué es ser* está incluido en el razonamiento cuando debería ser la conclusión (92 a 11). Este argumento ha sido contrastado repetidamente con el de *Tóp.* VII.3, donde Aristóteles exhibe un planteamiento algo diferente (Barnes, 1975: 202). Para conciliar la supuesta inconsistencia entre ambas argumentaciones suele considerarse que en *Tóp.* Aristóteles está dispuesto a aceptar «demostraciones dialécticas» que en el marco estricto de *SAn* no puede.

La segunda argumentación hipotética, por su parte, se basa en: AH.2. un ejemplo del método académico sobre los contrarios: mal/bien, divisible/indivisible (92 a 20-27). Este caso también se discute en *Tóp.* VI.9 y es aceptado dentro de ciertos límites. Otra vez en *SAn* es, por el contrario, rechazado como método que lleve a la demostración de definiciones.

Ninguno de los dos AH concluye Aristóteles puede diferenciar la definición esencial de cualquier otra posible accidental, como cuándo un mismo hombre es músico y gramático (92 a 33). Luego, esta posibilidad debe ser también rechazada.

En II.3-6 Aristóteles ha examinado el problema de si las definiciones pueden demostrarse. En II.7 se interesa, en primer término (I) por una cuestión más general, a saber, si el que define puede ofrecer algún tipo de prueba sobre el *qué es* (esencia, 92 a-34 b 3). Tres argumentos (A) en contra de esta tesis se exponen a continuación (92 b 4-25). Revisémoslos:

I.A.1. el *qué es* no puede mostrarse, además primero debería saberse *que es* (existe), pues son dos cosas distintas (92 b 4-10).

I.A.2. Se demuestra que hay, por ejemplo, triángulos y se supone qué significa «triángulo», entonces todo lo que se habrá

probado es que son triángulos sin saber si existen realmente (92 b 11-19).

I.A.3. Los geómetras definen el círculo pero no muestran que *existen* los círculos (92 b 22). Tampoco que ha definido *un círculo* y no cualquier otra cosa (92 b 23).

La conclusión es, como vemos, negativa. ¿Esto quiere decir que si las definiciones *no prueban* que existe el objeto definido es que sólo afirman que «A» *significa* «B» (en otros términos, ¿es meramente una definición nominal?). Este es el segundo problema a considerar (II). El filósofo introduce otros tres argumentos (A) para rechazar por absurda la pretensión de que un enunciado signifique lo mismo que un nombre (92 b 4-10). A continuación las consignamos brevemente.

La tesis es absurda porque:

II.A.1. habría definiciones de lo que no-es (92 b 29). *«Mé ónta»* parece estar usado en el sentido de «no-realidades» o «no-entidades» (*Metaf.* 1031 a 1-11 y *Categ.* 2 a 1, como sustancia primera; también *Metaf.* 1039 a 19).

II.A.2. Todos los enunciados *(logoi)* serían definiciones, incluso un nombre (*ónoma,* 92 b 30-31).

II.A.3. Ninguna demostración podría demostrar que un nombre refiere a tal cosa y las definiciones tampoco ponen esto de manifiesto (92 b 33-34).

Esta tesis, como las anteriores, también debe ser rechazada.

En estos caps. Aristóteles ha mostrado las dificultades y expuesto argumentos en contra de que las definiciones puedan demostrarse. Ha revisado las soluciones de Jenócrates y Platón y ha indagado si quien define puede ofrecer algún tipo de prueba sobre la esencia y la existencia de la cosa. Tras sucesivos rechazos comienza ahora el tratamiento positivo del problema.

II. El problema del «silogismo de la esencia»

Llegamos de este modo al cap. 8 y, a partir de aquí *in fine,* a la parte más difícil y controvertida de *SAn.* Dadas las dificultades textuales, por un lado, y de interpretación, por otro, nos limitaremos a hacer una exposición general de los aspectos más

significativos sin entrar en detalles polémicos que, por lo demás, en un libro introductorio como éste no se justifican.

Permítasenos una breve revisión de lo dicho hasta ahora, a modo de presentación del problema de la definición por la esencia.

En *PAn* Aristóteles se ocupó, en primer lugar, de la axiomática y de las definiciones matemáticas. Estas tienen carácter nominal, es decir, son tesis de significación independiente. En segundo lugar, examinó los teoremas matemáticos no reductibles a meras proposiciones hipotéticas y las consideró verdades categóricas que afirmaban un *que* (Moreau, 1972: 51). Por su parte, el libro I de *SAn* —como vimos— trata de la ciencia demostrativa. Pero, en esta caso es necesario asegurarse que una cosa *es*, es decir, *está dada*, antes de poder decir *qué es*. Una vez que se estableció un hecho, un *qué*, se hace necesario encontrar su explicación, su causa, su *por qué*. Esto se consigue con el silogismo explicativo, la forma más perfecta de demostración científica. En estos casos, el término medio juega un papel fundamental, pues la causa pasa, precisamente, a ser el término medio del silogismo explicativo (o causal) que muestra la necesidad del hecho al afirmar la conclusión. Este término medio fue descubierto por inducción pero en el silogismo expresa la causa del hecho, el *por qué*. Las ciencias *phýsicai* se basan en este tipo de razonamiento (*supra* IV.5).

Ahora bien, después de esbozar la teoría de la definición en las ciencias naturales procedió a un examen de las relaciones entre definición y demostración (IV.6.I) del cual resulta que la esencia es el objeto de la definición pero no puede demostrarse. Tales son, a grandes trazos, los resultados obtenidos hasta ahora.

En sentido estricto, pues, la definición expresa la esencia y la demostración establece las propiedades esenciales vinculándolas al sujeto por el nexo del término medio (Moreau, 1972: 57). La definición es siempre universal y afirmativa (93 a 10) ya que es posición absoluta de la esencia y no surge de una simple decisión que fija el sentido de una palabra. Tiene que partir de comprobaciones para su determinación, supone, por lo tanto, la observación y escapa a la mera demostración. ¿Cómo

se accede, pues, a la esencia? Pues, por un «silogismo lógico del qué es» (93 a 15, *logikós syllogismós toû tí estin*) afirma Aristóteles al comienzo del cap. 8. Veamos qué quiere decir con esto.

Aristóteles afirma que «al igual que buscamos el *por qué* cuando tenemos el *que* /.../ pero en ningún caso es posible que conozcamos el *por qué* antes que el *que*, está claro que, de manera semejante, tampoco /se da/ el *qué es ser* sin el /hecho de/ que sea: pues es imposible saber *qué* es ignorando si *es*» (93 a 17-20). Es decir que el conocimiento de la esencia se define siempre teniendo, por supuesto, en cuenta que *ser* es un *homónimo*. Ahora bien, a partir de aquí el resto del capítulo es un intento por mostrar de qué modo es posible *demostrar* que una cosa *es*. La conclusión de Aristóteles es que, en alguno casos por lo menos, *qué* es algo, en cierto sentido se revela, pero no se demuestra. El argumento probatorio es poco claro. Puede reconocerse, sin embargo, un hilo central que se continúa en los cap. 9 y 10.

Una definición completa es, por cierto, una proposición universal afirmativa, como las que se dan en la primera figura del silogismo (93 a 8), pero la conclusión de un silogismo tal es en sí misma una definición parcial. Ahora bien, se tiene conocimiento a) por accidente o b) por algo de la cosa misma (93 a 22). Si el conocimiento es accidental entonces no se relaciona con el *qué es* (a 26) y no está garantizada su existencia. Si se conoce «algo» de la cosa misma es posible que se esté captando algún aspecto de la esencia (*Metaf.* 1041 b 2-9). Tanto en este pasaje de *SAn* como en otro de *Metaf.* (1044 b 9-20) Aristóteles ilustra la cuestión con la definición de «eclipse». En efecto, hay que explicar la causa de «la luna sufre un eclipse». Pero antes es necesario comprender qué significa «eclipse» y tener una definición que no puede ser meramente nominal. Por el contrario, debe tratarse de una expresión verbal del dato sensible al cual se le aplica dicho nombre (Moreau, 1972: 56). «Eclipse» es «no poder dar sombra sin que haya ninguna cosa que se interponga ante nosotros» (93 a 39) o, en términos más precisos, es «una privación de la luz» (a 23). Que no se trata de una definición puramente nominal se prueba a partir de

las reiteradas observaciones del hecho aunque tampoco es un conocimiento perfecto de «eclipse». Simplemente permite reconocer un silogismo explicativo. El silogismo explicativo muestra la necesidad del hecho afirmado en la conclusión, a saber, que la luna sufre privación de la luz por interposición de la Tierra. Sabemos, entonces, que esto es a lo que llamamos «eclipse». La pregunta a realizar ahora es *¿qué es (tí éstin)* un eclipse? La respuesta la da el silogismo de la esencia que puede reconstruirse de este modo:

> La interposición de la Tierra corresponde a la privación de la luz.
> El eclipse resulta de la interposición de la Tierra.
> Luego, el eclipse es privación de la luz.

Este silogismo difiere por su presentación del silogismo explicativo del cual proviene (94 a 12-13) pues toma como término menor «eclipse» es decir, una afección del sujeto real. Por lo tanto, su conclusión suministra la definición a condición de determinar el término mayor con la ayuda del término medio, que en el silogismo explicativo expresa la causa (Moreau, 1972: 58).

El silogismo lógico de la esencia es, pues, un tipo de silogismo no demostrativo. La definición (es decir la conclusión del silogismo de la esencia) recapitula la demostración, la vía explicativa, invirtiendo el orden de los términos (94 a 2 ss.).

Ahora bien, en el cap. 10 distingue, en total, cuatro tipos de definición. En efecto, una primera forma es identificada en 93 b 29-30 y

> «... sería una explicación de qué significa el nombre o enunciado nominal...»

Se afirma (Barnes, 1975: 212) que este tipo de definición carece de interés científico por lo que Aristóteles la excluye de la enumeración que realiza poco más abajo. Ahora, en 94 a 11-14, leemos:

> «Por lo tanto, una definición es un enunciado indemos-

trable del *qué es*, otra el silogismo del *qué es*, se diferencia de la demostración por la inflexión, y la tercera, la conclusión de la demostración del *qué es*».

Hasta aquí, el filósofo ha considerado definiciones formales en las que el término medio juega un papel fundamental. Ahora bien, el término medio es el que prueba las causas. Se impone, pues, un examen de las mismas.

III. La causa como término medio

Si bien ya hemos hecho referencia a las causas (*supra* II.3.II) en este apartado revisaremos el tratamiento que Aristóteles les brinda en relación con el término medio del silogismo (caps. 11-12 y 15-17). Por cierto, la única forma de explicación científica es la que se obtiene gracias al silogismo demostrativo (*supra* II.2.III) en que la causa es el término medio.

En los caps. 11-12, contrariamente a lo que podría esperarse, Aristóteles establece claramente su estructura. El cap. 11 presenta primero (I) una lista de los tipos de explicación y establece que pueden aparecer en deducciones demostrativas; luego (II) intenta probar su afirmación para cada tipo de explicación y, por último (III) considera la posibilidad de que haya más de una explicación para la misma cosa.

En el cap. 12, por su parte, continúa la discusión sobre la explicación. Es más, Aristóteles persiste en utilizar la terminología del silogismo y A,B,C... etc. como variables de términos. Los ejemplos con los que ilustra su propuesta son, en cambio, menos claros y han dado no pocos dolores de cabeza a los comentadores.

(I) Aristóteles parte de la afirmación de que tenemos ciencia cuando sabemos las causas (94 a 20) y pasa a enumerarlas para concluir que:

> «todas estas causas se demuestran a través del término medio» (a 23).

 Apoya su afirmación con el siguiente argumento:

«En efecto, que ser esto necesariamente tal cosa, no es posible si se toma una sola proposición, sino dos como mínimo: esto es, cuando tengan un único medio. Así, pues, una vez tomado ese único /medio/ es necesario que la conclusión se dé» (a 24-26).

(II) Varios ejemplos ilustran que el término medio es la causa que en la conclusión define la esencia: el del ángulo recto inscrito en el semicírculo (a 27-35); el de la guerra de los atenienses contra los medos (a 36 b 7) y el de los paseos para conservar la salud (b 8-20), todos ellos poco felices.

(III) Aristóteles ofrece a continuación dos casos en los que dos tipos de explicación son igualmente apropiados. El primero (94 b 27-32) ¿por qué la luz pasa a través de la lámpara? puede, efectivamente, explicarse por su causa eficiente, las partículas de luz son más pequeñas que los poros de la pantalla, o por su causa final, para que no tropecemos. El segundo ejemplo (b 33-35) si bien es menos plausible es claro: ¿por qué truena? porque al extinguirse el fuego de la nube es necesario que haga ruido (causa eficiente) o para que los hombres tengan miedo (causa final).

El cap. 12, por su parte, se inicia con la aseveración de que las causas de las cosas que se producen son, fueron y serán exactamente las mismas (95 a 10). Sin embargo, el último ejemplo que aporta Aristóteles para ilustrar lo dicho pone de manifiesto que tanto la causa como el efecto pueden ser simultáneos (95 a 22). El interés del filósofo se centra en saber si es posible «que unas cosas sean causas de otras en un tiempo continuo» (a 24) es decir, sin solución de continuidad. El problema de la continuidad del tiempo es meticulosamente examinado en *Fís* 10-14, y aquí no recibe respuesta satisfactoria. Evidentemente su objetivo es otro: mostrar que causa y efecto se dan en tiempos diferentes. En efecto, «puesto que tal cosa se ha producido, se ha producido tal otra posterior» (a 31).

Las dos últimas secciones del cap. son apéndices. El primero (95 b 38-96 a 8) examina el problema de los argumentos circulares que ya había considerado en I.3. El segundo (96 a 8-20), por su parte, complementa el estudio de I.30 sobre «las cosas que se producen universalmente o la mayoría de las veces».

El cap. 13, por su parte, intenta proporcionar algunas recetas para descubrir las definiciones, en claro contraste con II.3-10. Mientras que aquella investigación estaba guiada por la pregunta de si era posible demostrar las esencias, esta intenta descubrir cómo se las puede captar. De ahí que apele al método de la división que considera útil para establecer las diferencias (96 b 25) y revisar qué tienen de idéntico las cosas (97 b 6), es decir, reconocer qué está en el mismo género sin ser idéntico en especie (97 b 7-8). Este momento parece complementar el método de la división. Del análisis se desprende que los conceptos que alcanzamos por abstracción, pueden definirse por medio de un proceso justificatorio de su adquisición. «¿Qué es el orgullo?» se pregunta (97 b 15 ss., *EN* V. 7-9). Habrá de saberse a partir del examen de los orgullosos que conocemos, si Aquiles era orgulloso o no, qué tienen todos en común, etc. (b 18). Se debe alcanzar, entonces, la definición por separado en cada género (b 34) según lo semejante, sin caer en la *homonimia* y así separar las especies que son más próximas.

El cap. 14 tiene estrecha continuidad con el anterior. Propone, a fin de alcanzar la definición, dibujar los árboles de géneros y especies a partir de divisiones, particiones o funciones análogas (98 a 20 ss.).

Los caps. que acabamos de recorrer parecen haber interrumpido la continuidad en el tema del término medio. El cap. 15 lo retoma. Asegura que algunos problemas son idénticos por tener el mismo término medio (98 a 24 s.). Describe, pues, los distintos modos en que un par de problemas pueden conectarse aunque no resulta claro cuál es, en verdad, su objetivo.

En cambio, II.16 muestra, con toda claridad, que el asunto a tratar es nuevamente la cuestión del término medio, en especial referencia a II.12 y los problemas surgidos de las relaciones temporales entre causa y efecto. Las dificultades que preocupan a Aristóteles parecen ser las siguientes:

Uno podría tener dudas sobre si:

I) cuando se da lo causado, se da también la causa (98 a 36).

II) Se da lo uno y lo otro a la vez (98 b 2).

 III) Se da la causa y se da también lo causado (98 b 4).

IV) Es admisible que haya varias causas de una sola cosa (98 b 25).

V) El problema es universal, las causas son un cierto todo y aquello de que es causa es también un universal (98 b 33).

El cap. 17 es, por cierto, una continuación de la problemática anterior. En efecto, Aristóteles se pregunta:

VI) ¿Es admisible que la causa de una misma cosa no sea la misma en todos los casos sino diferente? (99 a 1).

Este último interrogante tiene respuesta claramente negativa casi al terminar el cap. (99 a 30).

II.18 responde con detalle una dificultad planteada en el cap. anterior y tácitamente respondida: las causas pueden ser varias, pero el género más próximo a cada cosa es, en verdad, su verdadera *causa* (99 b 12).

7. La aprehensión de los primeros principios

El tema del cap. 19 que pone fin a los *SAn* es la celebrada cuestión de la aprehensión de los primeros principios. Su tratamiento está estrechamente vinculado con *SAn* I.2 por un lado y con *Metaf.* I por otro. Su fuente, según la mayoría de los autores, es claramente platónica (especialmente *Fedón* y *Fedro*).

Desde el punto de vista de la interpretación II.19 presenta algunos problemas, tres de los cuales lo afectan en su totalidad.

El primero es que apunta en dos direcciones a la vez: empirismo y racionalismo. En efecto, mientras que los principios se alcanzan por inducción *(epagogé)* de modo claramente empírico, sólo se los capta, en última instancia, por intuición o intelección *(noûs)* a la manera del racionalismo platónico.

> «¿No yace en el interior de la filosofía aristotélica un conflicto entre la teoría de la ciencia, epistemología heredada del platonismo y la teoría del ser? La epistemología es idealista y la ontología empirista»,

pregunta Moreau (1972: 35) por ejemplo. Este constituye, pues, uno de los problemas tradicionales de II.19. Los estudiosos

lo han interpretado de diversas maneras y le han dado diversas soluciones que van desde privilegiar una postura en detrimento de la otra hasta la reconciliación de ambas al plantear la disyuntiva sobre nuevas bases.

El segundo problema surge al comienzo mismo del cap. En efecto, Aristóteles anuncia que enfrentará «a partir de ahora» (99 b 19) el tema de la aprehensión de los principios. Ahora bien, ¿sobre qué trató la mayor parte del libro II sino sobre las definiciones (que son principios) y cómo establecerlas? Se ha sugerido que el cap. podría pertenecer a un momento anterior del pensamiento aristotélico; también que la aprehensión de los principios corona o culmina todo el proceso antes descrito. Ambas explicaciones intentan, por supuesto, resolver una cuestión todavía en pie.

El tercer problema concierne a qué *son* los principios ¿proposiciones primitivas o términos primitivos? Aristóteles parece referirse a ambos no sin cierta ambigüedad.

Conviene, a continuación, examinar el cap. que nos ocupa. Se lo puede dividir en tres partes: 1) a modo de introducción, expone dos cuestiones a considerar (99 b 20-b 2). 2) Una larga respuesta a la primera (99 b 26-100 b 5) y 3) una breve respuesta a la segunda (100 b 5-17).

1) En 99 b 18 Aristóteles plantea dos problemas respecto a la aprehensión de los principios:

a) cómo llegan a sernos conocidos,

b) cuál es el estado *(héxis)* o disposición mental que los conoce.

Ambas cuestiones se vinculan con el análisis de *SAn* I.2, donde Aristóteles sostiene que si hay silogismo demostrativo, entonces, debemos conocer los principios. Que conocemos los principios es tomado como *evidente* dado que tenemos, en verdad, conocimiento demostrativo.

La primera de las dificultades se desdobla, a su vez, en otras dos, a saber, si nos son *dados* es decir, innatos o, por el contrario, si lo adquirimos.

2) La primera de estas preguntas, es decir, cómo llegamos a conocer los principios, como dijimos, se divide en dos respuestas posibles: la primera sostiene que son innatos y la segunda que se adquieren. Ahora bien, si se adquieren es necesario

averiguar cómo. Este dilema que con leves diferencias aparece también en *Metaf.* 992 b 24 ss. tiene, sin lugar a dudas, raíces platónicas.

En el *Fedón* y el *Menón* discute Platón, en efecto, la posibilidad de tener conocimientos innatos o «presentes en nosotros». El discípulo niega de plano la hipótesis con un argumento que juzga inobjetable: no es posible afirmar que tengamos conocimientos si no somos conscientes de ellos y no los expresamos convenientemente. No es pues posible «saber» sin saber que *se sabe* (contra *Menón*).

Rechazada, pues la primera alternativa del dilema, la respuesta obvia es que los conocimientos se adquieren (99 b 27). Ahora el nuevo problema a resolver es cómo.

Ahora bien, Aristóteles enunció (71 a 1) el principio general: todo conocimiento parte de otro anterior (*supra* IV.1), por lo tanto, el conocimiento de los principios debe encontrar fundamento en otros conocimientos anteriores. Existe, en efecto, una capacidad innata en todos los animales: la percepción (99 b 34), origen de todo conocimiento. Es así que Aristóteles reconoce (100 a 3-9) cuatro estadios en el proceso de conocimiento: percepción, memoria, experiencia y técnica (*infra* V.1.III). No tenemos, pues, conocimientos innatos, sino una *facultad (dýnamis)* connatural al hombre que permite adquirir los principios por inducción.

3) La segunda pregunta, cuál es el estado (mental) que capta los principios, recibe una breve respuesta. En efecto el *noûs* capta los principios. «*Noûs*» suele traducirse por «intuición», «comprehensión» o «intelección». El *noûs* garantiza el conocimiento de los principios «ningún otro tipo de conocimiento es más exacto que la intuición» (100 b 9), el modo de saber más elevado y «principio de la ciencia» (b 15).

De los tres problemas que señalamos al comienzo de este apartado, consideremos brevemente el primero de ellos, a saber, que II.19 mira a la vez al empirismo y al racionalismo. Un intento posible de explicación es el siguiente: Aristóteles reconoce las limitaciones de la inducción para construir el universal o los principios. Por consiguiente debe apelar a otra instancia que los garantice, la intuición. Pero —cabe recordar— ésta no

se produce sin todo el proceso inductivo previo. Así la inducción responde a la primera de las preguntas: no hay conocimiento innato, se lo adquiere por inducción. El *noûs*, en cambio, es la respuesta a la segunda pregunta, es el estado (*héxis* = hábito) en el momento de la comprehensión o de la captación de los principios. Algún pasaje de *EN* (1143 a 35-b5) sirve de apoyo a esta respuesta (Barnes, 1975: 257).

8. Valoración de los *SAn*

Los *SAn* no son sólo una obra lógica o epistemológica. En efecto, no se refieren *únicamente* a la deducción y la definición sino que proporcionan el marco teórico sobre el cual el *Corpus* aristotélico se acomoda y ordena. En ese sentido, su concepción del conocimiento ilumina todos los estudios llevados a cabo por el filósofo. Luego, da razón formal al sistema como un todo diseñado sobre la estructura de *SAn*. Esto sólo parece de por sí una buena razón para tomar en cuenta esta obra: es, cuanto menos, el «programa» sobre el que Aristóteles efectuó sus investigaciones.

Ahora bien, visto a la luz de la ciencia actual el libro I de *SAn no* constituye, en sentido estricto, una teoría del método científico. Aún asi, debe ser tenido en alta estima gracias a una tesis sorprendentemente simple: las ciencias se exponen propiamente en sistemas axiomáticos formales (Barnes, 1975: xi). Esta tesis está en la base de la geometría euclideana, por ejemplo, y de toda ciencia que pretenda mostrarse como un cuerpo ordenado de conocimiento. Esta noción de «axiomatización formal» es el punto de partida de todas las ciencias axiomáticas actuales. Aristóteles establece por primera vez la necesidad de postular principios indemostrables para la ciencia.

Por lo que respecta al libro II, suele objetársele que no hay tal cosa como las esencias (objeto de sus definiciones) y que de haberlas no serian aprehensibles por medio del silogismo. Ahora bien, al menos en el libro II las esencias funcionan como conjuntos de características comunes de los miembros de un grupo, de ellas dependen todas las otras propiedades que los

miembros del grupo poseen. Y, al menos en este sentido, *nadie* puede negar la existencia de esencias.

Por último, se trata de una de las obras más originales e influyentes de la historia de la filosofía. Efectivamente, si Aristóteles «inventó» la lógica en *PAn* determinó el curso de la filosofía de la ciencia por casi dos milenios con los *SAn* (Barnes, 1975: xiii). Si el contenido de sus ejemplos resulta hoy deslucido, su carácter crítico, analítico y exploratorio mantiene vigente la obra.

V.—BREVE EXAMEN Y COMENTARIO DE *METAFÍSICA* I.1

1. El texto

980a Todos los hombres tienden por naturaleza al saber.
Un signo de ello es el amor por las sensaciones, pues
al margen de su utilidad, son amadas por sí mismas,
y más que todas la vista. En efecto, no sólo para
obrar, sino también cuando no queremos hacer nada,
preferimos la vista, por así decirlo, a todas las otras.
Y la causa de que, de las sensaciones, ésta es la que
nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferen-
cias.

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensa-
ción; pero ésta no engendra en algunos la memoria,
mientras que en otros sí. Y por eso, estos son más
sagaces y más aptos para aprender que los que no
980b pueden recordar; son sagaces pero sin capacidad de
aprender los que no pueden oír los sonidos (como
las abejas y cualquier otro tipo de animales semejan-
tes); aprenden, en cambio, los que, además de memo-
ria, tienen sensación.

Los restantes animales viven con imágenes y recuer-
dos, y participan poco de la experiencia. Pero el gé-
nero humano dispone de la técnica y del razonamien-
to. Del recuerdo nace para los hombres la experien-
981a cia, pues muchos recuerdos de la misma cosa termi-
nan constituyendo una experiencia. Y la experiencia,
parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y a
la técnica; en efecto, la ciencia y la técnica llegan

a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo la técnica, como dice Polo, y la inexperiencia al azar.

Nace la técnica cuando de muchas nociones de la experiencia surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado de tal enfermedad, le sirvió tal remedio, y lo mismo a Sócrates, así como a muchos otros individuos, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, p.e. a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde a la técnica.

Pues bien, para la actividad práctica, la experiencia no parece diferir en nada de la técnica, sino que tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el saber conceptual. Y esto se debe a que la experiencia es conocimiento de las cosas singulares y la técnica de las universales. Ahora bien, las acciones y las producciones se refieren a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a cualquier otro que lleve un nombre, y que, además, es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el saber conceptual y conoce lo universal, pero ignora lo singular que está involucrado en él, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado. Creemos, sin embargo, que el saber y el aprender pertenecen más a la técnica que a la experiencia, y consideramos más sabios los conocedores de la técnica que a los que tienen experiencia, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber más. Y esto porque los primeros saben las causas y los otros no. Pues los que tienen experiencia saben el *qué* pero no el *por qué.* Aquellos, en cambio, conocen el por qué y más precisamente la causa. Por eso, a los que dirigen los consideramos en cada caso más valiosos

y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios porque saben las causas de lo que están haciendo. (Estos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que el fuego quema. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, mientras que los operarios por costumbre.) Así, pues, no consideramos a los que dirigen las tareas más sabios por su habilidad práctica sino por su saber conceptual y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al que sabe del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que la técnica es más conocimiento que la experiencia, pues aquéllos pueden enseñar y éstos no. Además, no consideramos que ninguna de las sensaciones constituya sabiduría. Aunque estas son los instrumentos de conocimiento por excelencia de los objetos singulares, no dicen el por qué de nada, p.e. por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó una técnica cualquiera, aparte de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de algunos de sus hallazgos, sino como sabio y diferente a los demás y que, al inventarse muchas técnicas, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras al bienestar, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus conocimientos no buscaban la utilidad. De allí que, constituidas ya todas estas técnicas, fueran descubiertos los conocimientos que no se dirigen al placer ni a lo necesario, y lo fuesen primero donde primero tuvieron ocio los hombres. Por eso las técnicas matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal. (Hemos dicho en la *Etica* cuál es la diferencia entre la técnica, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. El propósito por el que hacemos aho-

ra esta consideración es el siguiente: que la llamada sabiduría versa, al parecer de todos, sobre las prime-
30 ras causas o sobre los principios.) De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de una técnica más sabio que el que tiene experiencia, y el que dirige la tarea, más que un ope-
982a1 rario, y los saberes teóricos más que los prácticos. Resulta, pues, evidente, que la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas.

(*Metaf.* Trad. de F.J. Olivieri, 1988: 4-5)

I. Ubicación y características generales del texto

La *Metaf.* es una compilación de tratados menores, algunos de ellos relacionados entre sí. Su estructura presenta, obviamente, numerosos problemas: fecha de redacción de las distintas partes, orden en que las hemos recibido, posible secuencia de redacción, son algunos de los más relevantes. Por eso resulta casi imposible presentar un esquema coherente del contenido total del conjunto; algunos de los libros irrumpen de modo más o menos evidente el curso (conjetural) primitivo de la obra. Eso sucede con los libros II, V, XI, por ejemplo (Ross, 1924: 1). Hemos elegido por esa, entre otras razones, el libro I.cap.1. Este libro constituye, evidentemente, una introducción general o un plan de investigación basado en el estudio de la sustancia no-sensible y de los principios. Se lo relaciona con los libros III, IV y VI (Ross, 1924: 18) diferenciándolo de otro grupo homogéneo, los libros VII, VIII y IX. El libro I tiene, en efecto, todas las características de las presentaciones aristotélicas: plantea su objetivo, es decir, sobre qué va a tratar la obra (cap. 1), pone de relieve la importancia del tema (cap. 2), revisa los antecedentes históricos del tema (cap. 3 los primeros filósofos, cap. 4 Hesíodo, Parménides, Atomistas, cap. 5 Pitagóricos y Eléatas, cap. 6 Platón, cap. 7 breve resumen, cap. 8 las causas no-materiales,

p.e. Anaxágoras, cap. 9 Platón) y ofrece unas breves conclusiones provisorias (cap. 10). Además, no presupone ninguno de los demás libros, salvo una mención del libro III respecto de «algo que se estudiará». El libro tiene, pues, unidad suficiente para ser entendido sin más contextos.

Por lo que al cap. 1 respecta, su redacción es sencilla y clara. Permite, por consiguiente, una lectura lineal sin mayores dificultades. A su vez, permite entrever algunas nociones y supuestos claves del pensamiento del autor. Haremos, a continuación, un breve esquema al respecto.

II. Esquema del contenido

980a21 El afán de conocer es connatural al ser humano. Los sentidos son el primer paso hacia el conocimiento, sensación. (Ver *supra,* II.2.III)

980a27 Los animales también poseen sensación y algunos acumulan memoria.

b28 El hombre además de sensación y memoria tiene experiencia. Con la experiencia aparece el saber hacer *qué.*

980a12 La experiencia es de casos singulares. La técnica de lo universal. Por ello la técnica pregunta el *por qué.* Puede explicar las causas.

981b13 Las técnicas se dividen en «útiles» y «estéticas», las segundas son superiores a las primeras. Quienes practican las segundas también son superiores a los que

23 practican las primeras. Luego, surgirá el conocimiento teórico.

25 Para alcanzarlo se necesita «ocio». Remite a *EN.*

28 El objetivo del tratado es estudiar las primeras causas y principios, tema de la sabiduría (filosofía primera).

30 Existe una gradación de saberes y, en conformidad, de hombres, según su ocupación. El saber más alto es la filosofía (= sabiduría).

III. Explicación

En esta breve introducción se detectan varios supuestos que impregnan toda la obra del filósofo. En primer término, conviene notar que reconoce igual «curiosidad» en todos los hombres. En el mero uso de los sentidos, en especial la vista, se encuentra ya el primer paso hacia el conocimiento. Explica la superioridad del sentido de la vista en *De Sensu* (437 a 3). Se basa en la capacidad de distinguir diferencias, formas, gamas de colores, identificar movimientos, tamaños y cantidades. Reconoce también la importancia del oído, en especial relación con el aprendizaje del lenguaje. Los sentidos son, pues, el punto de partida. Pero las sensaciones que aportan son comunes al género animal. Aunque no todos los tienen desarrollados en igual medida. Por cierto, por ejemplo en *DeAn.* (428 a 10), Aristóteles considera que las larvas son incapaces de *phantasía* y por lo tanto de memoria, que supone el reconocimiento del paso del tiempo (*PN* 450 b 26-451 a 14). Una primera intención de Aristóteles es, en este pasaje, establecer una *continuidad* entre las sensaciones de todos los animales, la memoria en alguno de ellos y las capacidades propiamente humanas. De ahí que pueda definir al hombre como «un animal racional» (*supra:* 56). El hombre está, así, culminando la escala de los seres vivos. La segunda, muy probablemente, es dar lugar a la noción de *empeiría* (empiria), vinculándola con la experiencia que surge a partir de la memoria. En un grado mínimo, los animales que tienen memoria alcanzan ocasionalmente la *empeiría,* una constante en el hombre. Aristóteles la pone en relación con el ejemplo del remedio que cura a Calias (conocido protector de varios sofistas) y a Sócrates; es decir, con la acumulación de casos individuales, instanciaciones de un universal. La técnica o arte de la medicina, en cambio, puede clasificar a los hombres por sus características biológicas (flemáticos, biliosos, etc. tal como lo hacían los médicos hipocráticos) y suministrar un remedio que los cure en atención a sus características generales y a su especificidad que no deben dejar de lado. La experiencia es la coagulación de memorias de casos singulares que no fueron experimentados al mismo tiempo, no puede remontarse hasta las causas; es habilidad nacida del hábito

pero no puede dar razón o explicar el por qué (Ross, 1924: 116-117). Sin embargo, en principio, la técnica sólo puede surgir por experiencia. Pero en la medida en que puede ser transmitida por enseñanza, se independiza de la *empeiría* directa. Aristóteles ilustra el pasaje con un dicho de Polo (interlocutor de Sócrates en el diálogo platónico *Gorgias* y discípulo de éste).

De modo que si bien el conocimiento tiene como punto de partida los sentidos y la experiencia no se limita a eso (*supra:* 46): exige el conocer por las causas. Quien procede sin conocer las causas, actúa sin saber qué hace, sólo por hábito, y consecuentemente no es capaz de enseñar.

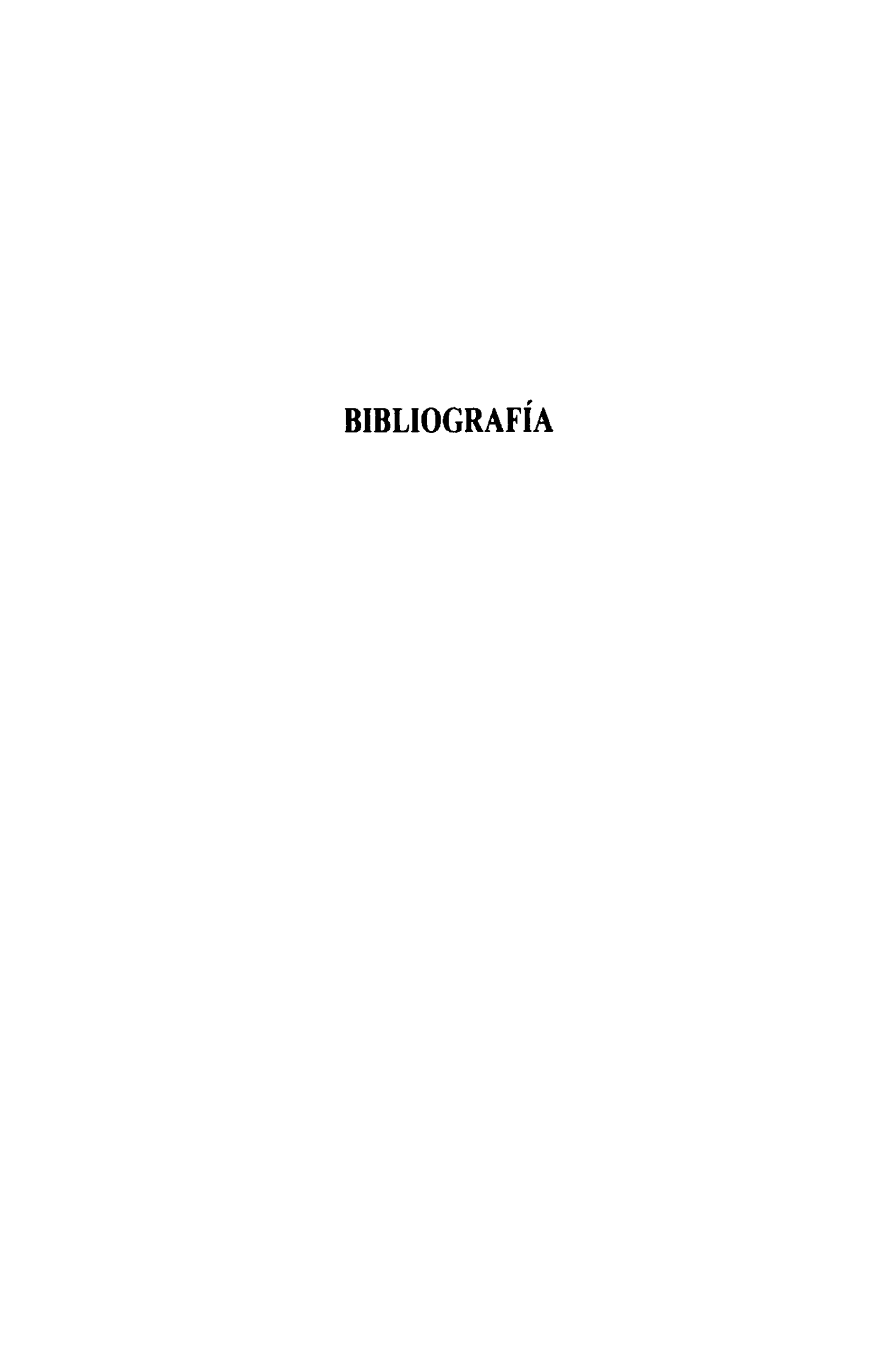
Estas consideraciones permiten a Aristóteles presentar una división tripartita de las *technai:* (1) útiles, (2) bellas, (3) teoréticas, que a juzgar por las palabras del filósofo aparecen entre los hombres en esa secuencia. A modo de confirmación, recuerda que las matemáticas, ciencia teorética por excelencia, nacieron en Egipto en el seno de la casta sacerdotal que disponía de ocio. Ya Platón, por cierto, afirmaba el origen egipcio de la disciplina *(Fedro)* y antes de él, Heródoto, recoge la misma opinión pero supeditada a la necesidad de controlar los desbordes del Nilo (Ross, 1924: 118). Aristóteles, por su parte, en *DeC* (292 a 7) reconoce también la importancia de los sacerdotes babilónicos en las observaciones y descubrimientos astronómicos, ellos también gozaban de ocio. Lo cierto es que el hombre atado a las labores de subsistencia no dispone del tiempo necesario que requiere la tarea especulativa. Así, «ocio» debe entenderse como tiempo libre de trabajo manual, y que puede dedicarse a otro tipo de actividades no consideradas «trabajo» por los griegos. El trabajo *(erga)* exigía «esfuerzo físico» y era realizado por esclavos, campesinos, etc.

De este modo, Aristóteles no sólo clasifica técnicas o actividades, sino también a los individuos (o grupos) dedicados a ellas. Así, cuanto más desinteresada sea la técnica (en cierto sentido, cuanto más «inútil»), tanto más elevada. La *Etica* a la que Aristóteles remite (*EN* 1139 b 14-1141 b 8) da buena cuenta de ello (*supra:* cap. III). Esta referencia a la *Etica* ha hecho suponer a algunos estudiosos que este libro de la *Metaf.* fue redactado con posterioridad a aquella obra.

Conviene subrayar también una cuestión de estilo. Aristóteles utiliza la primera persona del plural en la redacción del capítulo. No se trata como podría suponerse de una concesión de cortesía a los lectores, antes bien, es un modo de mostrar que la opinión que sostiene es compartida por todos, o por la mayoría de sus contemporáneos. Esto queda explicitado en *Metaf.* 981 b 29 cuando afirma «al parecer de todos...». Esta modalidad constituye un recurso metodológico estrechamente relacionado con su dialéctica.

Sobre el final del capítulo (981 b 27 ss) Aristóteles explicita el objetivo del libro: examinar la noción de sabiduría *(sophía)* que, según la opinión de todos, versa sobre las primeras causas y principios. No hace mención alguna de la sabiduría al comienzo del capítulo, sin embargo está dirigido en su totalidad a rastrear y dejar en evidencia el desarrollo que se opera en la mente desde la mera percepción hasta su culminación en la actividad teorética suprema, la filosofía, tan alabada en *EN*.X y en el *Protréptico* en el que según Jaeger se basa este capítulo y el siguiente (Ross, 1924: 115).

De este modo, Aristóteles deja abierto el camino para que en el cap. 2 se estudie con detenimiento qué se entiende por «primeras causas y principios». Hasta aquí sólo ha expuesto de qué modo aquello que intentará probar concierne al ser humano en tanto tal.



BIBLIOGRAFÍA

Es imposible consignar las traducciones al castellano de las *Obras* aristotélicas en su totalidad. Dejamos constancia de las más importantes ediciones:

Trilingüe:

Metafísica, Ed. Valentín García Yebra, Madrid. Gredos.
Poética, Ed. V. García Yebra, Madrid, Gredos.

Bilingües:

Política; Etica a Nicómaco, Ed. J. Marías y M. Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Constitucionales;
Retórica, Ed. A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Constitucionales (varias ediciones).
Política, Etica Nicomaquea, Ed. A. Gómez Robledo, México, UNAM (varias ediciones).
Poética, Ed. A. Cappelletti, Caracas, Monte Avila, 1990.
Las Categorías Ed. H. Giannini y M.I. Flisfsh, Ed. Universitaria de Chile, 1988.
De Interpretatione, Ed. A. García Suárez y J. Velarde Lombraña, Valencia, Teorema, 1977.
Categorías Ed. L. Valdés Villanueva, Valencia, Teorema, 1983.

Castellano:

Obras Ed. P. Azcárate, Madrid, 1874 (reeditadas por Austral, traducción poco fiable).
Obras, Ed. F. Samarranch, Madrid, 1964 (poco fiable).
Acerca del Alma, T. Calvo Muñoz, Madrid, Gredos, 1983.
Tratados de lógica vol. I y II, M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982 y 1988.
Etica Nicomaquea-Etica Eudemia, Intr. E. Lledó Iñigo, trad. J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1988.
Acerca de la Generación y la Corrupción Tratados Breves de Historia Natural, trad. E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987.
La Política, trad. C. García Gual y A. Pérez García, Madrid, Editora Nacional, 1981.
Política, trad. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.
Poética, trad. E. Schlesinger y J.M. de Estrada, Buenos Aires, Barlovento, 1977.
Historia de los Animales, trad. J. Vara Donado, Madrid, Akal, 1990.
Las Constituciones Griegas, trad. A. Ruiz Solá, Madrid, Akal, 1987.
Metafísica, trad. H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana (varias ediciones).
Retórica, trad. Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

Selección bibliográfica sobre Aristóteles

a. En castellano:

Benveniste, E. *Problemas de Lingüística General,* México, Siglo XXI, 1976, Cap. VI.
Diógenes Laercio, *Vidas de Filósofos Ilustres,* Buenos Aires, Emecé, Vol. I.
Düring, I., *Aristóteles,* México, UNAM, 1987.
Femenías, M.L. «Algunas consideraciones sobre el ATH» *Actas del VIII° Simposio de Estudios Clásicos,* Argentina, 1987.

——«Aproximación al joven Aristóteles: el orfismo en el *Eudemo*» *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVIII (1992).2.
——«El *Cratilo* de Platón: nota acerca de la noción de *eponimia*» *Revista de Filosofía y teoría política* 26/27 (1986).
Gigon, O. «Werner Jaeger y su obra» *ECO* 66 (1965) XI.
Guariglia, O. «Las categorías en los *Tópicos* de Aristóteles» *Cuadernos de Filosofía* XVII. 26-27 (1977).
Jaeger, W. *Aristóteles,* México, UNAM, 1963.
Kneale, W. y M. *El desarrollo de la lógica,* Madrid, Tecnos, 1969.
Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo,* Buenos Aires, Losada, 1974.
——*Problemas y Métodos,* Buenos Aires, Eudeba, 1963.
Moreau, J. *Aristóteles y su escuela,* Buenos Aires, Eudeba, 1972.
Mosterín, J. *Historia de la Filosofía,* Madrid, Alianza, 1984, vol. IV.
Olivieri, F.J. *Textos auxiliares,* Buenos Aires, Biblos, 1988, facs. VI.
Prunes, A.J. *Tres cuestiones sobre Poética de Aristóteles,* Buenos Aires, Biblos, 1986.
Ross, W.D. *Aristóteles,* Buenos Aires, Charcas, 1981.
Rowe, Ch. *Introducción a la ética griega,* México, FCE. 1979.

b. En otros idiomas:

Balme, D.M. «The place of biology in Aristotle's philosophy». En: Gotthelf, A. & Lennox, J. *Philosophical Issues in Aristotle Biology,* Cambridge University Press, 1987.
Barnes, J. *Aristotle's Posterior Analitics,* Oxford Clarendon Press, 1975.
Cherniss, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy,* Baltimore, 1944.
Chroust, A-H. «The miraculous disappearance and recovery of the *Corpus*» *Classica et Mediaevalia,* vol. XXIII (1962) 1/2.
——«*Eudemus* or the soul: a lost dialogue of Aristotle» *Mnemosyne,* 4° XIX (1966).
Düring, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Gotoborg, 1957.

——*Aristotle's Protrepticus,* Gotoborg, 1961.
Gigon, O. «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*» En: Düring, I. & Owen, Gel. *Aristotle and Plato in the mid-forth century,* Gotoborg, 1960.
Leszl, W. *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle Jdee,* Firenze, Olschki, 1975.
Lloyd, G.E.R. *Aristotle: the growth and Structure of his thought,* Cambridge University Press, 1980.
McIntyre, A. *A Short History of Ethics,* London, Routledge and Kegan Paul, 1980 (hay traducción castellana: Buenos Aires, Paidós).
Owen, G.E.L. «The platonism of Aristotle». En: Barnes, J. *Articles on Aristotle,* I. Liverpool, Duckworth, 1975.
Owens, J. *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto, PIMS, 1963.
Ross, W.D. *Aristotle's Metaphysics,* Oxford, 1924.
Vlastos, G. «The third man argument in the *Parmenides*» *Studies in Plato Metaphysics,* London, Routledge and Kegan Paul, 1954.
Wieland, W. «The problem of teleology». En: Barnes, J. *Articles on Aristoteles,* I. Liverpool, Duckworth, 1975.

ÍNDICE

La colección *Cómo leer* tiene por objeto poner al alcance del estudiante, ya sea de bachillerato o universitario, del profesional y del aficionado a la literatura, un instrumento que permita acceder al estudio, o a la simple lectura reflexiva, de los autores y obras que se proponen.

La pretendida utilidad de estas obras no ha querido caer en el exceso pedagógico del desmenuzamiento prolijo y aparentemente exhaustivo, ni en las ordenaciones estrictas y escolares, ni en la sugerencia de posibles trabajos o ejercicios. El único rasgo palpable de débito docente es el comentario de textos.

Estas guías de lectura no son, pues, más que un mapa para aprender o ayudar a leer, un incitador de la sensibilidad y de la reflexión; la lectura final o las alternativas las tiene que urdir el propio lector.